MASTER NEGATIVE
NO. 93-81579-1

AUTHOR:

PFANNENBERG, FRAU
ILSE (BRUNOTTE)

TITLE:

BERKELEY UND DIE
ENGLISCHE ROMANTIK...

PLACE:

BERLIN

DATE:

1930

Master Negative #

93-81579-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Pfannenberg, Frau Ilse (Brunotte) 1905-
Berkeley und die englische romantik ... von Ilse Pfannenberg ... Berlin, 1930.
54 p. $22\frac{1}{2}$ cm.

Thesis, Freiburg.
Bibliography: p. 53-[55].

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7/14/93 INITIALS BE
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202

Centimeter

Inches

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Berkeley und die englische Romantik

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
einer Hohen Philosophischen
Fakultät an der Albert-Ludwigs-
Universität zu Freiburg i. Br.
vorgelegt

von

Ilse Pfannenberg
geb. Brunotte
aus München

Berlin 1930

Dekan: Prof. Dr. Ritter

Referent: Prof. Dr. Brie

Tag der mündlichen Prüfung: 6. Juli 1929

Inhalt

I. Kapitel

Die Berkeleysche Philosophie

Nachdem die philosophischen Ideen Berkeleys in ihrem Wert lange Zeit verkannt worden waren, und unter verständnisloser Kritik zu leiden gehabt hatten, trat 1870 Th. Collyns Simon mit seiner begeisterten Anhängerschaft an Berkeley hervor und brach damit Bahn für die Menge der nun folgenden anerkennenden Äußerungen und Schriften. Seither wird Berkeley in England als einer der größten Philosophen des Landes anerkannt. J. S. Mill gibt seiner Bewunderung Ausdruck mit den Worten: „Von allen, die seit den frühesten Zeiten ihren Geist auf metaphysische Untersuchungen gelenkt haben, ist Berkeley das größte philosophische Genie; obschon unter jenen ein Plato, ein Hobbes, ein Locke, ein Hartley und ein Hume sich befinden, ein Cartesius, Spinoza, Leibniz und ein Kant[1]).“

Mit ebenso anerkennenden Worten äußert sich James Ferrier über diesen nach seiner Ansicht tiefsten, aber am häufigsten falsch dargestellten Philosophen Englands: „Unter allen Philosophen, alten und neuen, kennen wir keinen, der weniger verwundbare Punkte darbietet als Berkeley[2]).“ Daß Berkeley von seinen Zeitgenossen nicht verstanden — im günstigsten Falle mißverstanden — werden konnte, erklärt Ferrier damit, daß „er mit weniger Sophisterei als der einfachste und mit mehr Schärfe als die scharfsinnigsten seiner Zeitgenossen auftrat“.

Es sollen hier nur kurz die Haupt- und Stützpunkte der Berkeleyschen Philosophie dargestellt werden unter besonderer Berücksichtigung der Ideen, die für Berkeleys Einwirkung auf die englische Romantik von Bedeutung sind.

Der Berkeleysche Idealismus erscheint, verglichen mit der in England durchaus materialistischen Einstellung seiner Zeit, wie eine vollkommen andere Welt. Und doch wirkt auch hier das ewige Gesetz der Entwicklung, nach dem nichts entsteht als in einem logischen Aufbau auf der Vergangenheit. Auch Berkeley, der in solchem Widerspruche zu seiner Zeit und seinem Lande zu

1) Fraser, J. Campbell, Selections from Berkeley. Introduction p. VIII.
2) James Ferrier, Lectures on Philosophy. Vol. II, p. 291.

stehen scheint, bildet seine Erkenntnisse aus den Schlüssen seiner Vorgänger; er ist „der konsequente Locke“[3]) und damit auch ein Nachfolger von Bacon und Hobbes. Von dem Schlusse Bacons, daß alle Erkenntnis aus den Sinnen komme, war für Hobbes nur ein Schritt zu dem Satz, daß alles, was durch die Sinne erkannt werde, Körper sei. Locke nun, und mit ihm seine Nachfolger, kommen zu dem Begriff der „Idee“ und bezeichnen damit die subjektiven Vorstellungen. Solche subjektiven Vorstellungen, von nun an „Ideen“, sind bei Locke die sogenannten primären und sekundären Qualitäten der Dinge.

Von diesem Schlusse Lockes, der den Begriff der Idee bildet, geht nun Berkeley weiter.

Berkeleys Hauptwerke sind:

1. An essay towards a new theory of vision. London 1709.
2. Treatise on the principles of human knowledge. London 1710.
3. Three dialogues between Hylas und Philonous. London 1713.

In dem ersten finden wir eine Vorbereitung zu den „Prinzipien der menschlichen Erkenntnis“, die eine vollständige Darlegung seines Systems darstellen. Die Dialoge bringen seine Theorie in einer mehr volkstümlichen Fassung.

Den Ausgangspunkt von Berkeleys phänomenalem Idealismus bildet also Lockes Begriff der „Idee“, die nach diesem die Qualitäten des Dinges an sich umfaßt, während dieses letztere unklar und dunkel, nach Locke eine „abstrakte Idee“ ist. Gegen diesen Begriff einer abstrakten Idee wendet sich Berkeley mit heftigen Angriffen und polemisiert damit auch gegen die Lockesche allgemeine Dreiecksidee[4]). Seiner durchaus s e n s u a l i s t i s c h e n Einstellung ist die Vorstellung einer abstrakten Idee unfaßbar: „Nun finde ich aber nicht, daß ich eine solche abstrakte Idee perzipieren, einbilden oder sonstwie in meinem Geiste hervorrufen kann. . . . Sie ist für mich etwas völlig Unbegreifliches[5]).“ Für Berkeley gibt es keine abstrakte Idee, keine Materie. Jede Materie ist ja nur das Substrat der primären und sekundären Qualitäten (die untrennbar sind), ist also eine Summe von Ideen. Berkeley zieht daraus den Schluß, daß das Ding an sich, die Materie, selbst eine Idee ist. In einem Beispiel erläutert er dies folgendermaßen: „Nimm die Empfindungen von Weichheit, Saft, Röte, Säure weg, und du hast die Kirsche selbst weggenommen“[6]).

3) K. Fischer, Geschichte der Philosophie. Bd. X, S. 133.
4) Einleitung zu „Prinzipien“.
5) Neue Theorien, § 123.
6) Dialoge, § 63.

Dieser Schluß, daß nicht nur die Qualitäten der Materie, sondern die Materie selbst, Idee ist, bedeutet die große Entdeckung Berkeleys, die die Grundlage seiner Erkenntnistheorie bildet und ihn zu seinem phänomenalen, immateriellen Idealismus führt. Die Dinge der Erscheinungswelt, der sinnfälligen Körperwelt, sind Phänomene, Ideen; Ideen aber können nicht von der Materie gebildet werden, sondern nur von einem tätigen Geiste; somit ist die Existenz der Materie als Idee abhängig von einem wahrnehmenden, die Idee bildenden Geiste; nur das Wahrgenommene, Perzipierte existiert: nach Berkeley ist esse = percipi.

Berkeley unterscheidet dreierlei Gruppen von Ideen = Gegenständen der menschlichen Erkenntnis:

1. Erscheinungen des äußeren Sinnes, also wirklich und unmittelbar den Sinnen von außen eingeprägte Ideen.
2. Erscheinungen des inneren Sinnes: Ideen, welche durch Reflexionen über das, was die Seele empfindet und tut, gewonnen werden; dies sind unsinnliche Ideen, also Gemütszustände und Gemütsbewegungen[7]).
3. Solche Ideen unsinnlicher Natur, die mit Hilfe des Gedächtnisses oder der Einbildungskraft gewonnen werden, und zwar durch Zusammensetzung, Trennung oder Reproduktion der auf einem der beiden angegebenen Wege empfangenen Ideen erlangt werden; dies sind also psychische Bilder; es gehören dazu alle Bilder der Erinnerung, alle bloßen Gedanken und Produkte der Phantasie.

Jedes sinnlich wahrnehmbare Ding ist also die Summe einiger Ideen der ersten Art; ist eine Ideengruppe und existiert als solche nur durch und in etwas, das diese Ideen wahrnimmt. Dieses wahrnehmende, erkennende denkende Wesen nun ist der Geist, die Seele, das Ego, nach Berkeley: „mind, spirit, soul or myself“[8]).

Dieses Ego hat nur eine wahrnehmende, zugleich aber immaterielle und selbstbewußte Natur. In jedem Akt von Wahrnehmen, Perzipieren erfährt es sich selbst und hat die Fähigkeit, in bezug auf die von ihm wahrgenommenen Dinge die verschiedensten Tätigkeiten auszuüben, wie Vorstellen, Erinnern, Wollen. Übrigens dauert das Ego selbst unabhängig von seinem Wahrnehmen fort[9]). Was also Berkeley am heftigsten verneint und bekämpft, ist die Lehre seiner Vorgänger und Zeitgenossen,

7) Collyns Simon a. a. O.
8) Dialoge, § 25.
9) ibid., § 7—29.

daß außerhalb der Perzeptionen des Ich noch etwas existiere, eine Substanz, die, der Existenz unzugänglich, als solche unfaßbar, unsichtbar, unhörbar usw. sei; daß hinter diesem sichtbaren, fühlbaren, wahrnehmbaren Universum noch eine Phantomwelt existiere, von der die fühlbare Welt nur eine unsubstantielle Kopie in der Vorstellung, in den Ideen unserer Erkenntnis wäre. Für Berkeley ist die Welt der Idee, des in der Idee Perzipierten die allein wirklich existierende. In jeder anderen Lehre scheint ihm die große Gefahr des Skeptizismus zu liegen[10]). Es gibt für ihn nicht eine „Welt an sich" und eine „Welt in bezug auf uns", sondern aus dem Schluß seiner Erkenntnistheorie folgt, daß die phänomenale Welt gleichzusetzen ist der substantiellen. In seinen Dialogen verteidigt er diese Theorie gegenüber dem Vorwurf seines Gegners Hylas, er opfere die Materie dem Schatten, die substantielle Welt einer ideellen: „Nein", sagt er, „ich bin nicht dafür, Dinge in Ideen zu wandeln, sondern vielmehr Ideen in Dinge; indem ich diese Gegenstände der Wahrnehmung, welche nach deiner Meinung nur die Erscheinungen der Dinge sind, als die wirklichen Gegenstände betrachte. Was du die leere Form und äußere Erscheinung der Dinge nennst, sind für mich die wirklichen Dinge selbst. Wir stimmen also überein hierin, daß wir nur sichtbare Formen wahrnehmen; aber hierin unterscheiden wir uns, daß du sie als leere äußere Erscheinungen betrachtest, ich sie dagegen als wirklich existierende Dinge: „in short, you do not trust your senses, I do."[11]).

Berkeleys Idealismus ist also durchaus sensualistischer Natur, indem für sein gesamtes Vorstellungsleben die Sinnesempfindungen allein die einzige Grundlage bilden; sie bilden die Ideen. Daraus ergibt sich für Berkeley auch die Unmöglichkeit einer Vorstellung der Existenz von Allgemeindingen, abstrakten Ideen, da sie ja nicht sensualistischer Natur, nicht wahrnehmbar sind. — In der Welt des Berkeleyschen Idealismus existieren also nur wahrnehmende und wahrgenommene Wesen — Geister und deren Ideen; es ist eine durchaus phänomenale Welt; nach Fischer so gut wie für Schopenhauer eine „Welt der Vorstellungen"[12]). In den Bereich unserer Vorstellungen, der Tätigkeit unserer Erkenntnis, gehören nach Berkeley aber nicht nur die Dinge der äußeren Sinne; Erkenntnisobjekte sind auch die Geister und schließlich

10) ibid., § 42.
11) Dialoge, § 39.
12) K. Fischer, Geschichte der Philosophie, Bd. 10.

Gott. Zu den Geistern zählen die Geister außer uns ebenso wie der eigene Geist[13]). Zur Erkenntnis des Ego, des eigenen Geistes, gelangen wir durch einen Akt intuitiven, nach innen gerichteten Schauens; zur Erkenntnis anderer Geister, anderer Egos, gelangen wir durch Schlüsse von der Existenz des eigenen Ego. Und ebenso, nach dem Prinzip der Kausalität, durch Schlüsse von der Existenz eigener Phänomene zur Kenntnis der Existenz anderer Phänomene.

Je mehr wir aber in der Kenntnis des eigenen Geistes, in der Selbsterkenntnis, durch das Bewußtsein der Tätigkeit des eigenen Geistes, durch unsere Wahrnehmungen also, fortschreiten, um so näher kommen wir dem Ziel einer immer tiefer dringenden Weltanschauung. Je mehr wir in dieser Erkenntnis der Welt, der „sensible things", vordringen, um so näher kommen wir dem letzten Ziele, nach Berkeley der Erkenntnis des einen unendlichen Geistes: Gottes. In ihm ist alles begriffen, in ihm lebt alles. Wir erfahren von seiner Existenz durch die Erkenntnis seiner Werke in unseren Ideen. „Sensible things do really exist, they are necessarily perceived by an infinite mind; therefore there is an infinite mind or God"[14]). Da wir die Existenz Gottes durch die Erkenntnis seiner Werke erfahren, müssen wir versuchen, immer tiefer in diese Erkenntnisse einzudringen, und die stete Wirksamkeit Gottes in einer unendlichen „Mannigfaltigkeit der Gegenstände, verschieden in Natur, Zeit und Ort" zu erleben[15]). Wir erfahren die Weisheit Gottes aus der Erkenntnis einer bestimmten Regelmäßigkeit in dem Geschehen um uns. Was wir als Naturgesetze bezeichnen, ist das Walten „eines weisen, guten und vorsehenden Geistes, der die Welt regiert und lenkt"[16]).

Gott ist also der Urheber unserer Ideen, und die Sprache der Natur ist die Sprache Gottes zu uns. „It is, I say, evident . . . that visible ideas are the language whereby the governing Spirit on whom we depend, informs us what tangible ideas he is about to imprint upon us"[17]). „Denn", fährt Berkeley fort, „es ist für jedermann offenbar, daß die Dinge, die die Werke der Natur genannt werden, nicht von dem Willen der Menschen hervor-

13) Metz, Berkeleys Leben und Lehre, p. 124.
14) Theory of Vision, Sect. 130: „Phänomene, Ideen, existieren in Wirklichkeit und werden notwendigerweise wahrgenommen von einem unendlichen Geist, also existiert da ein unendlicher Geist oder Gott."
15) Alciphron, IV, 12.
16) Theory of Vision, Sect. 147.
17) Theory of Vision, Sect. 139.

gebracht werden, oder abhängig sind. Also muß da ein höherer Geist sein, der sie hervorruft, da es unmöglich ist, daß sie aus sich selbst entstehen. Aber wenn wir aufmerksam die immerwährende Regelmäßigkeit und Ordnung des Geschehens in der Natur betrachten, die überraschende Pracht, Schönheit und Vollkommenheit in den weiteren Kreisen und die ausgesuchte Vollendung in den einzelnen Teilen der Schöpfung, zusammen mit der Harmonie und Übereinstimmung mit dem Ganzen — und zu gleicher Zeit die Bedeutung der Worte ‚allein ewig, unendlich, weise, gut und vollkommen' uns vorstellen, so werden wir klar sehen, daß sie zu einem Geist gehören, der ‚alles in allem' wirkt und ‚durch den alle Dinge entstehen' "[18]).

So gipfelt Berkeleys immaterieller Idealismus in einer begeisterten Theodicee, die sich logisch entwickelt aus den Schlüssen seiner Erkenntnis und zugleich ihre metaphysische Grundlage bildet. Sie stimmt überein mit dem Spiritualismus, der Lehre von der geistigen Natur alles Seienden, die im Zentrum seiner Theorien steht[19]). Alles wahrhaft Existierende hat somit seinen Ursprung in dem einen unendlichen Geist, in Gott, dessen Kenntnis wir aus den Erscheinungen des täglichen Lebens schöpfen[20]). In scheinbarem Widerspruch zu dieser Theodicee Berkeleys steht die unbedingte Verteidigung der Freiheit des menschlichen Willens. Doch erklärt Berkeley, wie diese menschliche Willensfreiheit sich ungestört von dem göttlichen Willen auswirken kann: der menschliche Wille ist frei als ein Teil der göttlichen Freiheit und ist somit auch ein selbständiges Agens: „Ich habe nirgends gesagt, daß Gott das einzige Agens sei, das alle Bewegungen in den Körpern hervorruft. Ich habe zwar geleugnet, daß es irgendwelche andere Agentien gebe, außer Geistern; aber dies läßt sich sehr wohl damit vereinbaren, daß man denkenden, vernünftigen Wesen bei der Hervorbringung von Bewegungen den Gebrauch beschränkter Kräfte zugesteht, die letzten Endes allerdings von Gott abgeleitet sind, aber unmittelbar unter der Leitung ihres eigenen Willens stehen"[21]). Berkeley selbst erfaßt dies als praktisches Erlebnis, wenn es ihm auch schwer fällt, eine theorethische Form dafür zu finden: „So kann ich durch Induktion aus Einzelheiten

18) Metz, p. 96.
19) Princ. of Human Knowledge, § 44.
20) Princ. of Hum. Knowledge: „The knowledge of God . . . a wholly practical knowledge, which is the source, the root or experience of peace and union, of faith, hope, charity and universal obedience."
21) Dialoge, § 3.

schließen, daß der Mensch ein freies Agens ist, wenn ich mir auch den Kopf zerbrechen muß, sobald ich einen allgemeinen und abstrakten Begriff der Freiheit erfassen oder definieren soll"[22]).

Auf die ethischen Auswirkungen dieser Theorien weist K. Tischendorf in seinen Ausführungen über die Ethik Berkeleys hin[23]). In diesem Zusammenhang würde dies zu weit führen. Für die Wirkung Berkeleyscher Theorien in der Romantik, die in den folgenden Kapiteln gezeigt werden soll, ist vielleicht am bezeichnendsten, was L. Stephen im Hinblick auf Berkeleys Idealismus äußert: „Die Zerstörung der Materie war die Befreiung der Seele"[24]).

22) Alciphron, VII, 18.
23) K. Tischendorf, Berkeleys Ethik, Diss., Jena 1914.
24) Leslie Stephen, History of English Thought in the 18th Century, Bd. I, p. 39.

II. Kapitel

Berkeley und das 18. Jahrhundert

Vergleicht man die idealistische Theorie Berkeleys mit der damals in England auf allen geistesgeschichtlichen Gebieten herrschenden durchaus materialistischen Richtung, so scheint es nicht erstaunlich, daß Berkeley von seinen Zeitgenossen fast durchweg mißverstanden wurde und sich gegen die heftigsten Angriffe zu verteidigen hatte. Merkwürdigerweise ist der Hauptvorwurf, der gegen ihn erhoben wird, der, daß seine Lehre die Gefahren des Atheismus und Skeptizismus in sich berge. Diese Meinung hegt auch Hume und spricht sie in einer Anmerkung zu seiner Auseinandersetzung über die Vorstellung von allgemeinen Ideen aus; indem er als Beispiel Berkeleys Argument gegen die allgemeine Dreiecksvorstellung anführt, sagt er von diesem: „Diese Begründung stammt von Dr. Berkeley; in der Tat bilden die meisten Schriften dieses hochbegabten Verfassers die beste Anleitung zum Skeptizismus, die sich bei alten und neuen Philosophen, selbst Bayle nicht ausgenommen, finden läßt. Er erklärt desungeachtet (— und zweifellos vollkommen aufrichtig), daß er sein Buch sowohl gegen Skeptiker als gegen Atheisten und Freidenker gerichtet habe. Daß aber alle seine Begründungen trotz ihrer anderen Absicht in Wirklichkeit rein skeptischer Natur sind, erhellt daraus, daß sie keine Antwort gestatten und keine Überzeugung hervorrufen. Ihre einzige Wirkung ist die Erzeugung verblüfften Erstaunens, jener Unentschlossenheit und Verwirrung, die das Ergebnis des Skeptizismus ist[1]."

Dieser Vorwurf des Skeptizismus, der gerade bei Berkeley zunächst sehr merkwürdig erscheint, wird verständlich, wenn man die Geistesgeschichte des englischen 18. Jahrhunderts betrachtet; es ist hier eine immer wiederkehrende Erscheinung, daß die Vertreter der verschiedenen philosophischen Systeme gegen ihre Gegner vor allem den Vorwurf erheben, daß ihre jeweiligen Theorien

[1]) David Hume, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Deutsche Übers. in Philos. Bibl., Bd. 35, 1920.

zu Skeptizismus und Atheismus führen[2]). Hume mag wohl — und von seinem Standpunkt aus betrachtet, mit einigem Recht — durch den scheinbaren Widerspruch von Berkeleys Schlüssen bei der Theodicee und seiner Verteidigung der menschlichen Willensfreiheit zu dieser Anschuldigung gegen Berkeley gekommen sein. Daß Hume aber Berkeley eine scharfsinnige und gerechte Kritik entgegenzusetzen imstande war, und dessen Qualitäten als Philosoph wohl erkannte und auch anerkannte, geht aus folgender Bemerkung hervor: „Eine sehr materielle Frage hat sich erhoben in bezug auf abstrakte oder allgemeine Ideen, ob sie allgemein oder einzeln im Geist erfaßt werden. Ein großer Philosoph, Dr. Berkeley, hat die überlieferte Ansicht in diesem besonders beleuchtet und hat erkannt, daß alle allgemeinen Ideen nichts anderes sind als einzelne, die, zu einem bestimmten Ausdruck verbunden, sich gelegentlich auch anderen Individuen mitteilen, die ihnen ähnlich sind." Und Hume erklärt weiter, daß er diese Entdeckung als die größte und wertvollste ansehe, die in der Geistesgeschichte seit Jahren gemacht worden sei[3])." Hume, „the great Simplifier[4])," der Berkeleys idealistische Theorien zum Teil weiterführt, und vereinfacht, ist aber auch als der einzige seiner Zeit anzusehen, der die Gedanken Berkeleys ernsthaft zu durchdringen, zu verstehen bestrebt und auch imstande war. Betrachten wir andere Kritiken hervorragender Geister aus Berkeleys eigener Zeit und im späteren 18. Jahrhundert, so ist die fast durchweg zutage tretende Verständnislosigkeit verblüffend. Die meist sehr oberflächlichen Bemerkungen zeugen von einem ebenso mangelnden Eindringen wie oberflächlicher Beschäftigung mit Berkeleys Ideen. Nicht selten scheinen diese Erwähnungen von einem mitleidig spöttischen Lächeln begleitet zu sein. Die allgemeine Geistesrichtung des Englands des 18. Jahrhunderts war in ihren Wesenszügen und Zielen den Gedankengängen Berkeleys durchaus fremd und fast entgegengesetzt, da sie unter dem Zeichen einer materialistischen Lebensanschauung stand, in der die Betrachtung der Wirklickkeit ohne Philosophie, und philosophische Spekulationen ohne lebendige Verbindung mit der Wirklichkeit, zu leblosen und starren Ausdrucksformen führten. Wohl bleibt der Grundinhalt der urewigen Ideen des menschlichen Geistes immer derselbe: immer wird das Ziel menschlichen Forschens die

[2]) Leslie Stephen, H. o. E. Th.
[3]) David Hume, Essay über abstrakte Ideen.
[4]) Oliver Elton, A Survey of Literature 1780—1830.

Erkenntnis der Wahrheit sein, aber die führenden Geister der verschiedenen Epochen streben zu diesem Ziel auf verschiedenen Wegen. Berkeleys idealistische Richtung und die materialistische seiner Zeitgenossen waren zu gegensätzlich von Natur aus, als daß sich eine Einigung hätte finden können[5]).

Der phänomenale Idealismus Berkeleys, der auf einer sensualistischen Basis beruht, die immer wieder zur Erfassung des Lebendigen führt, ist durchaus verschieden von der Stellung, die seine Zeitgenossen der Außenwelt gegenüber einnehmen. Hier bringt eine rein zweckmäßige Betrachtung wohl auch eine lebhafte Beobachtung der natürlichen, gewöhnlichen Ereignisse des täglichen Lebens mit sich; aber sie werden nur an sich in ihrer äußeren selbständigen Erscheinung gesehen und beleuchtet, jeder Verbindung mit romantischen Elementen, jeglicher philosophischer Bedeutung beraubt. So hat auch jedes Ereignis nur Bedeutung und Wirkung für sich; es wird nicht zum Erlebnis, das sich einfügt als ein Teil einer unendlichen Reihe von untrennbar miteinander verbundenen Ereignissen. Auch auf poetischem, imaginärem Gebiet prägt sich diese leblose, starre, formale Anschauung aus[6]). Daß die Vertreter einer so gearteten Geistesrichtung dem Gedanken eines immateriellen Idealismus, wie Berkeley ihn lehrte, nicht folgen konnten, ist nur natürlich.

Als einen der typischsten Vertreter dieser Zeit kann man Horace Walpole betrachten; der Diplomat, der zugleich auch Kunst, Wissenschaft und Philiosophie beherrscht, steht als der lächelnde Skeptiker in gleicher Weise den vorübergehenden Erscheinungen des künstlerischen und gesellschaftlichen Lebens gegenüber wie den umwälzenden bedeutenden Entwicklungen auf dem Gebiete der Geistesgeschichte. Da er in allem nur nach dem Vergnügen einer amüsanten Unterhaltung sucht, und vollkommen befriedigt ist, wenn solche Theorien ihm nur Gelegenheit geben, über sie zu lachen[7]), muß man bei seinen Äußerungen einen ganz besonderen Mangel an Ernsthaftigkeit in Betracht ziehen. Mit Berkeley verbindet ihn eine nähere Bekanntschaft. Trotzdem fehlt ihm auch hier Neigung und Fähigkeit, tiefer in dessen Gedankenwelt einzudringen. Doch kann man seine Äußerungen als bezeichnend für die Grundanschauungen dieser Zeit betrachten. Nach dem Erscheinen von Berkeleys „Siris“ schreibt er an Horace

5) L. Stephen, a. a. O.
6) ibid.
7) ibid.

Mann: „. . . We are now mad about tarwater, on the publication of a book, that I will send you, written of Dr. Berkeley, bishop of Cloyne. The book contains every subject from tarwater to the Trinity; however, all the women read, and understand it no more than they would, if it were intelligible. A man came into an apothecary's shop the other day: ‚do you sell tarwater?‘ — ‚tarwater‘, replied the apothecary, ‚why, I sell nothing else!‘ — adieu[8]).“

Kurze Zeit darauf an denselben: „There is Dr. Berkeley's mad book, which has made everybody as mad as himself! It begins with tarwater and ends with the Trinity. Orator Henley preached the other day on the ‚Tarinity‘.“ So interessiert Walpole an diesem tief philosophischen Werke nur der Teil von Berkeleys Gedankengängen, der ihm die Möglichkeit zu amüsanter Unterhaltung gewährt[9]). Im September desselben Jahres schickt er Horace Mann ein Epigramm auf Berkeleys Siris aus einem Zeitungsblatt:

„Who dare deride, what pius Cloyn has done?
The Church shall rise and vindicate her son;
She tells us, all her bishops shepherds are —
And shepherds heal their rotten sheep with tar[10]).“

Wenn auch, wie ich schon erwähnte, bei Walpole ein ganz besonderer Mangel an Ernsthaftigkeit in Betracht zu ziehen ist, so spricht doch aus dem ganzen eine in den Tendenzen der Zeit naturgegebene Verständnislosigkeit für die Gedanken einer idealistischen Philosophie überhaupt. Als Dokument für die durchaus oberflächliche, äußerliche und verständnislose Betrachtung von Berkeleys „Siris“ führt auch C. Fraser in seinem „Life of Berkeley“ folgende Briefstelle an: „In Nichols Illustrations (vol. I p. 644) we have the following, in a letter from C. Prattl, dated April 29, 1744: ‚The book most talked of at present is a pamphlet of Bishop Berkeley upon the virtues of tar-water, which he recommends as a universal medicine for all complaints . . . it closes in some conceits upon the Trinity; you know how wild ingenious enthusiasts are; but the book deserves to be read for the elegance of its style, a thing very rarely met with in this age of bombast‘[11]).“

Von einigem Interesse in dieser Richtung ist auch ein Brief des Earl of Chesterfield an seinen Sohn, in dem er auf Berkeleys

8) H. W. an H. M., London, May 29th 1744. In: Walpole, Works, Bd. 2.
9) ibid. H. W. an H. M., September 1st 1744.
10) ibid. H. W. an H. M., June 11th 1744.
11) Fraser, A. C., Life of Berkeley, p. 294, Anm.

Theory of Vision Bezug nimmt. Anerkennend erwähnt er Berkeley als einen gelehrten und genialen Philosophen, der aber ein Buch geschrieben habe, nach dem es keine Materie gebe, alles nur in der Idee existiere. In derselben oberflächlichen Weise wie Walpole persifliert er diese Theorie, indem er ihre lächerlichen Auswirkungen auf die Beobachtungen des gewohnten täglichen Lebens darstellt. Am Schluß erklärt er, ganz im Sinne seiner Zeit, „Commonsense" — der in Wahrheit sehr ungewöhnlich (uncommon) sei — sei das beste, was er kenne; man fahre damit am sichersten[12]).

Commonsense ist ein Schlagwort dieser Zeit und unter dem Namen der Commonsense-School vereinigen sich die führenden Philosophen dieser Epoche. Thomas Reid, der in der Philosophic Society in Aberdeen eine führende Rolle gespielt hatte, vereinigte sich mit Beattie, Oswald und Campbell zu einer solchen Commonsense-School, deren erstes Bestreben sein sollte, die Humesche Lehre als Ganzes zu bekämpfen und zu widerlegen. Da sie die Humesche Lehre als die logische Entwicklung von Descartes über Locke und Berkeley erkennen mußten, war es natürlich, daß ihre Polemik sich auch gegen letzteren wandte. Als Vertreter der Commonsense-School ist ihnen von vornherein jede Art metaphysischer Spekulation fremd: „Metaphysics are disliked", erklärt Beattie in einem Briefe an Blacklock, worin er diesem eine Erklärung zu geben versucht, wie und auf welchem Wege er zur Philosophie gekommen sei. Da ihm Locke, Berkeley und Hume als die Meister auf diesem Gebiete gerühmt worden seien, sei er an das Studium ihrer Werke mit einer starken Voreingenommenheit zu ihren Gunsten herangegangen. Um so mehr sei er erstaunt gewesen, in diesen philosophischen Systemen nichts als Absurditäten erkennen zu können[13]). Die spiritualistische, immaterielle Einstellung von Berkeleys Idealismus erscheint ihm notwendig absurd; die Existenz der Materie als solche ist ihm unbestreitbar: „Was ist denn Schlimmes dabei, zu glauben, ich werde nicht mehr auf dieser Welt existieren, wenn ich in einen Abgrund stürze und mir den Hals breche? Mein Hals mag für Sie nur eine Idee sein, für mich ist er aber ein wirkliches und sehr wichtiges Ding[14])."
Beattie wird in seinen gegen Berkeleys Theorien polemisierenden Äußerungen leicht ausfallend. Wenn er schon im Hinblick auf

[12]) The letters of the Earl of Chesterfield, Vol. I, p. 152, Brief von 1748.
[13]) Beattie an Blacklock, 9. 1. 1769. In: Memoirs of Beattie ed. by Alexander Dyce.
[14]) Beattie, J., Essay über die Natur usw. p. 218.

Malebranche, Locke, Descartes und Hume äußert, daß „nichts so außerordentlich verächtlich sei, wie die metaphysischen Spekulationen der Modernen", so nennt er Berkeleys immateriellen Idealismus ‚the most scandalously absurd, he ever heard of'[15]). In seinem Essay behandelt er eingehend diese „absurde Theorie" und erklärt, jeder Erfindung der persischen Geschichten könnte man mehr Glauben schenken als ihr; in scharfen Worten erklärt er, daß die törichtesten, ja verächtlichsten Erfindungen, die je gehört worden seien, nicht mehr dem Commonsense und den Prinzipien der menschlichen Natur widersprechen könnten als die absurden Gedanken Berkeleys. Und nicht allein verächtlich und töricht, bergen sie für Beattie auch die schlimmsten Gefahren für die menschliche Natur in sich: Aus dem Studium eines solchen Irrsinns könne nichts Gutes entspringen; sie müßten das Herz verwirren und verhärten, Verstand und Charakter verbilden und den Geist zur Unentschlossenheit und Falschheit verführen. Für solche Studien, erklärt Battie zum Schluß, habe er weder Zeit noch Neigung[16]). Die Ursache dieser ablehnenden Urteile Beatties liegt in seinem vollkommenen Mißverstehen von Berkeleys Lehre. Er durchschaut nicht die durchaus sensualistische Grundlage dieser idealistischen Ergebnisse und erkennt in Berkeleys Theorien nichts als metaphysische Spekulationen, die er, da sie ihm in gefährlicher Weise zum Skeptizismus hin zu neigen scheinen, verdammt. Denselben Vorwurf des Skeptizismus spricht Lord Littelton in einem Brief an Beattie aus: „Ich habe oft bedauert, daß Bischof Berkeley, ein ebenso frommer wie gelehrter Mann, die wichtigsten Grundlagen der Religion und aller Wissenschaft umbiegt durch einen ganz unerhörten Skeptizismus, der sogar die Existenz der Materie leugnet. An anderen Stellen dagegen stützt er sich auf das Christentum und beweist dessen notwendiges Bestehen. Gerade diese Beweise sind aber ein fortwährender Appell an die Wahrheit unserer Sinne, daß sie uns über nichts täuschen, was in ihrem Bereich liegt"[17]). Nur damit glaubt Lord L. diesen grundlegenden Irrtum entschuldigen zu können, daß Berkeley „nicht die notwendigen Konsequenzen dieser Lehren voraussah". Auch hierin ein grobes Mißverständnis der Lehre Berkeleys, deren erste Grundlage doch gerade ein ständiger Appell an die Sinne ist. Auch der Philosoph Oswald, ebenfalls ein Mitglied der Commonsense-

[15]) Ebenda, p. 205.
[16]) Ebenda, p. 388.
[17]) Lord Littelton to J. Beattie, 6. 10. 1770, in: Account of the Life and Writings of J. Beattie by Sir William Forbes.

School, hat die irrigsten Meinungen von Berkeleys Theorien und glaubt sie mit der Feststellung, daß „corn, cattle and linen are realities", abgetan zu haben. „Der gute Bischof" (Berkeley), sagt er weiter, habe „in der Reinheit seines Herzens seine Theorien aufgestellt, sich dann aber in seinem eigenen Netze gefangen[18]."

Die schärfste und eingehendste Polemik gegen Berkeleys Theorien führt Thomas Reid, das bedeutendste Glied dieser Commonsense-School. Von ihm sagt Alexander Bower, daß ihm zweifellos das Verdienst zukomme, zuerst gezeigt zu haben, wie die Lehre der Ideen und all ihre furchtbaren Konsequenzen erfolgreich widerlegt werden könnten[19]. Reid war ursprünglich Schüler Berkeleys. Da seine eigene philosophische Entwicklung in den Bahnen seiner Zeit ihn zum heftigsten Gegner Humes machte, dieser ihm aber nur die Konsequenzen aus Berkeleys Lehre gezogen zu haben schien, mußten ihm notwendig auch dessen Gedankengänge entfremdet werden. Trotzdem spricht er mit Anerkennung von Berkeley, dem er sogar ein gewisses Maß an Commonsense zugesteht[20]. Mißverständnisse der Lehre unterlaufen auch ihm. In ähnlicher Weise, wie Dr. S. Johnson, der auf die Frage eines Freundes, wie er Berkeleys Lehre von der Idee zu widerlegen gedenke, mit dem Fuß gegen einen Stein stieß und sagte: „thus I confute it", versucht Reid den Berkeleyschen Idealismus zu bekämpfen: er meint, ein plötzlicher Zusammenstoß mit einem Pfosten würde wohl jeden noch so überzeugten Idealisten von seiner Irrlehre heilen müssen; dieser beweise die Unwahrheit seiner Grundsätze selbst, indem er, um ein solches Hindernis zu vermeiden, sich zur Seite wende. — Wenn auch Reids übrige Kritiken nicht in so oberflächlichem Tone gehalten sind, so sind doch auch sie meist von grobem Mißverständnis diktiert.

Der einzige Philosoph, der zu jener Zeit Berkeleys Idealismus richtig verstand und ihn deshalb auch günstig beurteilte, war Priestley. Er allein zeigt wirkliches Verständnis für Berkeleys Lehre und verteidigt diese in einer scharfen Kritik von Reids Argumentationen gegen sie[21][22]. Mit dieser einen Ausnahme aber

18) Oswald, Appeal . . ., p. 96.
19) An Account of the life of J. Beattie, by Alexander Bower, London 1804.
20) Th. Reid, On the intellectual powers (Commonsense, p. 425).
21) Priestley, An examination of Reids inquiry etc. Siehe Donald McFee, Berkeleys neue Theorie des Sehens usw., Zürich 1895.
22) Diese Erscheinung ist doppelt interessant, weil in der englischen Romantik neben idealistischer Philosophie gerade Priestleys Gedanken besonderen Anklang gefunden haben.

haben alle Vertreter der zeitgenössischen wie der nachfolgenden philosophischen Epochen Berkeley mißverstanden, negiert und bekämpft, bis er einige Jahrzehnte lang völlig unbeachtet blieb[23]. Ähnlich wie die Vertreter der Philosophie sich Berkeleys Theorien gegenüber verhalten, beurteilen ihn auch die hervorragenden Glieder der zeitgenössischen Literatur durchaus oberflächlich. Obwohl Berkeley mit einigen von ihnen durch persönliche Bekanntschaft verbunden war — mit Swift und Pope stand er in Briefwechsel — ist doch auch hier keine tiefere Kenntnis und kein Verständnis seiner Lehre zu erkennen. Das Interesse, das ihm entgegengebracht wird, ist weniger philosophischer, als vielmehr freundschaftlich-persönlicher und literarischer Art.

Swift macht Gray auf den eben erschienenen „Minute-Philosopher" aufmerksam und schreibt: „Pray, does Dr. Berkeley's book pass amongst you? It is too speculative for me[24]." Auch hier sehen wir die aus der Richtung des Zeitgeistes naturgegebene Abneigung gegen metaphysische Spekulationen. In demselben Sinne antwortet Gray: „I have not seen Dean Berkeley, but have red his book and like many parts of it; but in general think I with you that it is too speculative, at least for me[25]." Gray liest Berkeleys Werke weniger mit dem Interesse des Philosophen als des Dichters, sucht weniger darin nach philosophischen Ergebnissen als nach literarischen Anregungen, und bewahrt durchaus die ihm als Kind seiner Zeit selbstverständliche Objektivität. Besondere Aufmerksamkeit erregt auch bei ihm das oben schon erwähnte Tar-water in „Siris" und er schreibt darüber an Warton: „. . . oh, Lord! I forgot to tell you that Mr. Trollope and I are in a course of Tar-water; he for his present and I for my future Distempers[26]." Toweys Anmerkung hierzu ist ebenso bezeichnend wie treffend und stimmt vollkommen mit der obenerwähnten von Fraser überein: „Berkeleys „Siris" had just appeared, the first link of which . . . was ‚the virtues of Tar-water'. This part of the work was more appreciated and understood by the public than the rest; in fact, the excitement of the subject of the new panacea was immense[27]."

23) Erst in der Mitte des 19. Jahrhunderts wurde dann die Aufmerksamkeit in um so stärkerem Maße wieder auf Berkeley gelenkt durch die Kritiken von Bailey 1842 und Thomas Abbott 1864, besonders aber durch die Antworten auf diese Schriften von J. S. Mill und J. Ferrier.
24) Pope, Works, Bd. 7, Brief vom 4. V. 1762.
25) ibid. 16. V. 1762.
26) Letters of Thomas Gray, Bd. I, p. 120, Brief von 1744.
27) ibid. Anmerkung.

Wirklich aufrichtige Freundschaft und Verehrung für Berkeley empfand Pope, eine bei ihm außergewöhnliche Erscheinung, die nur damit zu erklären ist, daß ihm die selbstlose Persönlichkeit Berkeleys keinen Anlaß zu Neid und Rivalität bot. Er macht zuerst Swift auf den „Min. Phil." aufmerksam (in einem gemeinsamen Brief mit Bolingbroke): „Dr. Delany's book is, what I cannot commend so much as Dean Berkeley's[28])." Aber auch Popes Einsicht und Kenntnis der Berkeleyschen Theorien bleibt mehr an der Oberfläche und äußeren Form hängen; und seine Verehrung gilt weniger dem Philosophen als dem edlen Menschen[29]). So verfolgt er Berkeleys großzügigen menschenfreundlichen Plan einer religiösen Siedlung auf den Bermuda-Inseln[30]) mit teilnehmendem Interesse: „Dean B. is well, and happy in the persecution of his scheme[31])." Den schönsten Ausdruck seiner Verehrung und Bewunderung der Persönlichkeit Berkeleys hat er in seinem „Epilog zu den Satiren" geprägt:

„Manners with candour are to Benson given,
To Berkeley, every virtue under Heaven."

---

28) Pope, Works, Bd. 7, p. 264.

29) Siehe ibid., Brief an Swift, 1729: „I am of the religion of Erasmus, a Catholic. So I live, so I shall die, and hope one day to meet you, Bishop Atterbury . . . . and Dean Berkeley in that place to which God of his infinite mercy bring us and everybody."

30) Siehe Fraser, Life of Berkeley.

31) Pope Works, Bd. 7, p. 596.

III. Kapitel

Berkeley und die Romantik

Idealismus und Romantik.

Wir haben gesehen, wie die Geisteswelt des 18. Jahrhunderts auf dem Gebiete der Literatur ebenso wie auf dem der Philosophie sich Berkeley gegenüber größtenteils ablehnend verhält, besonders wie sein phänomenaler Idealismus durchaus mißverstanden und verkannt wird. Wenn sich nun die führenden Geister der nachfolgenden Zeit, der Romantik, wie in den nachfolgenden Kapiteln zu zeigen ein Versuch gemacht werden soll, in ganz anderer Weise zu diesen Theorien stellen, der Berkeleysche Idealismus für sie wieder lebendig wird und lebhafte Anerkennung findet, so erhebt sich zunächst die Frage: welches sind die Gründe hierfür, welche Beziehungen bestehen zwischen den Bestrebungen der englischen Romantik und den Ergebnissen des Berkeleyschen phänomenalen Idealismus?

Die englische Romantik verwirklicht in ihrer Poesie das, was die Theorien der deutschen Romantik anstreben. Die Gedanken und Forderungen eines Fichte, Schlegel und Schelling werden in England Poesie auf eine mühelose, selbstverständliche, wahrhaft erlebte Weise, die in starkem Gegensatz zur deutschen Romantik steht; die Gedanken, die dort lebendige Form und Gestalt annehmen, verlieren sich hier in einer unendlichen Sehnsucht — nach endlicher Erfüllung und Begrenzung aus einer unendlichen Freiheit und Ungebundenheit. Diese Sehnsucht entsteht der Romantik aus dem Geiste der idealistischen Philosophie, die ihr zur Grundlage wird[1]). Die idealistische Philosophie wendet in ihrem Suchen nach der Erkenntnis der Wahrheit ihr Augenmerk nicht auf die Welt der Erscheinung, der Gegenstände, sondern führt auf die Formen der Erkenntnis zurück. Die Erkenntnis ist hier nicht mehr passiv empfangend, sondern wird zur allein aktiven, gestaltenden, bildenden Kraft. Nur im Geiste,

---

1) Siehe F. Strich, Klassik und Romantik.

im erkennenden Geiste, ist wahres Leben, ist auch die Natur wahr zu erfassen; in der Natur wiederum erkennt der Geist sich selbst ganz, in ihr gelangt er zum Selbstbewußtsein, zur Wahrheit; und Geist und Natur ergänzen, erschöpfen sich wechselseitig, da, wie Novalis sagt, „die Welt eine Offenbarung des Geistes ist, ehemals alles Geistererscheinung war[2])."

Die Außenwelt verschwindet für den Romantiker und nur die Welt in ihm, die Welt des Geistes besitzt Wirklichkeit. Wenn die deutsche Romantik so aus der Reflektion des Individuums von sich selbst auf das All, die Natur, zu der sie kennzeichnenden Sehnsucht nach dem kosmogonischen Erlebnis kommt, und dieses Erlebnis der Natur zu einem idealen, mythischen wird, ist die Entwicklung der englischen Romantik eine gleichsam begrenztere[3]). Während die deutsche Romantik aus dem unendlichen Erlebnis der eigenen Individualität in der unbegrenzten Natur nach einer begrenzenden Form sucht, findet diese sich für die englische Romantik ganz natürlich, indem sie auf einem mehr sensualistischen Wege den Forderungen der idealistischen Philosophie nachkommt und vom Studium des eigenen Individuums zum Erlebnis des in ihm selbst begriffenen Alls fortschreitet. Diejenige Welt, die gemeinhin als die gegebene und seiende betrachtet wird, hat für den Romantiker nicht mehr Bedeutung als für den Idealisten; da für ihn nur das Leben des Geistes, eine geistige Form des Seins, Wirklichkeit besitzt, sucht er diese geistige Welt aus sich selbst heraus zu gestalten, auf dem Wege des Wollens oder Schaffens, wie der Idealist auf dem Wege des Erkennens[4]). Indem die Erscheinungswelt des Romantikers eine Schöpfung seines eigenen Geistes ist, erkennt er in ihren Gesetzen und Erscheinungen die reflektierten Züge seines eigenen Wesens, und so strahlt diese äußere Welt „das Höchste und Innerste seines eigenen Wesens auf ihn zurück"[5]). So kommt die Romantik durch diese Erfüllung

2) Novalis, Fragmente über Ethisches, Philosophisches und Wissenschaftliches.

3) F. Strich, a. a. O.

4) M. Deutschbein, Vom Wesen des Romantischen, Cöthen 1921. Siehe auch Schelling, System des transzend. Idealismus: „Aus der gemeinen Wirklichkeit gibt es nur zwei Auswege: die Poesie, welche uns in eine idealistische Welt versetzt, und die Philosophie, welche die wirkliche Welt ganz vor uns verchwinden läßt", und weiter in „Phil. Briefe", Werke Bd. I, 1, 318ff.: „Uns allen nämlich wohnt ein geheimes wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeiten in unser innerstes, von allem, was von außen her hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen."

5) Schelling, Monologe IV.

der Forderungen der idealistischen Philosophie zu dem romantischen Grunderlebnis, dem Coleridge Ausdruck gibt mit den Worten: „Oh, Lady, we receive but what we give[6])!"

Die Erfüllung der letzten Forderung der idealistischen Philosophie ebenso wie der Romantik, die Synthese des Wahren und Schönen, beruht bei beiden auf dem „produktiven Vermögen"[7]). Für die idealistische Philosophie ist die produktive und zugleich reflektierende Kraft die intellektuelle Anschauung, und bedeutet für sie dasselbe, was die englische Romantik mit Fancy und Imagination bezeichnet. Was der Idealist durch die Fähigkeit der intellektuellen Anschauung erreicht, das erlebt der englische Romantiker in intuitiver Anschauung mit Hilfe der Fancy und Imagination. Daher begegnet man bei den englischen Romantikern immer wieder der Verherrlichung dieser allein aktiven, allein schaffenden produktiven Kraft. Coleridge erklärt das Wesen der Imagination folgendermaßen: „The imagination then I consider either as primary, or as secondary. The primary imagination I hold to be the living Power and Prime Agent of all human Perception, and as a repetition in the finite mind of the eternal act of creation in the infinite I AM[8])." Von dieser „Primary Imagination", der schöpferischen Grundlage der idealistischen Philosophie, führt der Verbindungsweg zu der wesentlichsten, eigentlich produktiven Kraft der Romantik, zur Imagination im romantisch engeren Sinne — mit Coleridge „secondary imagination": „The secondary imagination I consider as an Echo of the former, co-existing with the primary in the kind of its agency, and differing only in degree, and in the mode of its operation. It dissolves, diffuses, dissipates, in order to re-create; or where this process is rendered impossible, yet still, at all events it struggles to idealize and to unify. It is essentially vital, even as all objects (as objects) are essentially fixed and dead[9])."

Das Erlebnis dieser Imagination und ihrer allein produktiven Kraft beschreibt Coleridge weiter: „He (der Dichter) diffuses a tone and spirit of unity, that blends, and (as it were) fuses, each into each by that synthetic and magical power, to which we have exclusively appropriated the name of I m a g i n a t i o n. This power, first put in actions by the will and understanding, and retained under their irremissive, though gentle and unnoticed,

6) Coleridge, Ode to Dejection.

7) Schelling, Transz. Idealismus.

8) Biographia Literaria, ch. 13.

9) Ibid., ch. 14.

control (laxis effertur habenis), reveals itself in the balance or reconciliation of opposite or discordant qualities: of sameness with difference; of the general with the concrete; the idea with the image; the individual with the representative; the sense of novelty and freshness with old and fimiliar objects; a more than usual state of emotion with more than usual order; judgment ever awake and steady selfpossession, with enthusiasm and feeling profound or vehement; and while it blends and harmonises the natural and the artificial, still subordinates art to nature; the manner to the matter[10])."

Die Imagination ist durch ihre enge Verbundenheit mit der Vernunft das zugleich belebende und ordnende Element. Sie ist nach Coleridge die verbindende Kraft, die die Erkenntnis der Vernunft zu lebendigen Bildern gestaltet, und die Bilder der Sinne durch die Wirkung der Vernunft ordnet. Auf die nahe Verwandtschaft von Imagination und Vernunft weist auch Wordsworth hin; ja, er betrachtet die Imagination eigentlich nur als eine besondere, gesteigerte Form der Vernunft:

„Imagination, which, in truth
Is but an other name for absolute power
And clearer insight, amplitude of mind,
And Reason, in her most exalted mood[11])."

Wie für den idealistischen Philosophen die Idee erst in der Verbindung von ästhetischer und intellektueller Anschauung zu lebendiger Form, zur Synthese, gelangt, so sind auch für die Synthese der Romantik zwei Kräfte wirksam; die deutsche Romantik nennt diese beiden Kräfte Gefühl und Anschauung und für sie ist das eine durch das andere bedingt[12]). In demselben Sinne, wie Schleiermacher sagt, „daß Anschauung ohne Gefühl nichts sei" und er beides vereint fordert, erklärt Coleridge, daß er „selten fühle, ohne zu denken, und selten denke, ohne zu fühlen[13])." Und diese idealistische Forderung der Zusammenwirkung von Anschauung und Gefühl erfüllt die englische Romantik voll und ganz, indem sie zur Synthese, zum letzten formgebenden Erlebnis erst durch die Wirkung der beiden an-

[10]) Biographia Literaria, ch. 14.
[11]) Wordsworth, Prelude XIV, 189.
[12]) Schleiermacher, Reden: „Anschauung ohne Gefühl ist nichts und kann weder den rechten Ursprung noch die rechte Kraft haben: Gefühl ohne Anschauung ist auch nichts, beide sind nur dann und deswegen etwas, wenn und weil sie ursprünglich eins und ungetrennt sind."
[13]) Letters of Coleridge, Brief an Thelwall, 1796.

gegebenen Kräfte, nicht nur der „Imagination", sondern auch der „Fancy", geführt wird; wobei „Fancy" die Synthese der Gegenstände der sinnlichen Anschauung, Imagination die Synthese der Gegenstände des Denkens bildet[14]). Wordsworth drückt dies aus: „Fancy is given to quicken and to beguile the temporal part of our nature, imagination to incite and to support the eternal[15])."

Wir haben also gesehen, wie die Romantik aus dem Erlebnis der intuitiven Anschauung zu demselben Schluß gelangt, den die idealistische Philosophie aus ästhetischer Anschauung heraus erfährt: daß nichts in Wahrheit existiert als allein die eigene Idee, die Vorstellungen, die Erkenntnisse des eigenen Geistes. Dieses gleiche Ergebnis führt zu einem weiteren Berührungspunkte dieser beiden Geisteswelten, zur starken Betonung der Individualität, die ja besonders der Romantik so eigentümlich ist. Diese Betonung der Individualität führt dazu, daß der subjektive Wert der Synthese über den allgemein gültigen gestellt wird. Die Synthesen des romantischen Geistes sind jeweils Ergebnisse der schöpferischen Tätigkeit eines einzelnen Geistes und haben so nur individuelle, schließlich subjektive Bedeutung, subjektiven Wert. So wendet sich der Romantiker, um zu den letzten Erkenntnissen der Wahrheit vorzudringen, ganz der Betrachtung des eigenen Geistes, der eigenen Seele, in der alles ist, zu. Die Forderung der idealistischen Philosophie, durch die Fähigkeiten der ästhetischen Einbildungskraft zu den letzten Erkenntnissen zu gelangen, führt die Romantik zum Studium der eigenen Seele, des menschlichen Geistes. S e i n e Anschauungen, Perzeptionen und damit alle Regungen, Erlebnisse des Gemüts zu erforschen, ihren Ursprung und Zusammenhang, ist das letzte Ziel des Romantikers. Die Beziehungen des Geistes zur Außenwelt, zur Erscheinungswelt, sind für die Romantik dieselben wie für die idealistische Philosophie. Die Welt ist eine Mitteilung, eine Offenbarung des Geistes. Als solche nimmt der romantische Geist die Welt, die Natur wahr und erlebt aus dieser Anschauung heraus seine innige Verbundenheit mit der Natur; da die Natur aber letzten Endes eine Offenbarung des göttlichen Geistes ist — indem für die idealistische Philosophie der letzte Urheber aller Ideen, aller Offenbarungen Gott ist — erlebt der Romantiker aus dieser Verbundenheit mit der Natur zugleich eine Vereinigung mit dem göttlichen Geiste. Dies führt zu dem letzten und endgültigen

[14]) Deutschbein, a. a. O.
[15]) Wordsworth, Preface to Poems, 1815.

Punkt, der Romantik und idealistische Philosophie verbindet: zur religiösen Lösung, in der beide die letzte Erfüllung ihrer Forderungen finden. Der Idealismus erkennt als letzten Urheber der „Ideen", die das allein wahrhaft Existierende für ihn bedeuten, den göttlichen Geist. Der Romantiker fühlt, erlebt das Wirken dieses göttlichen Geistes in sich selbst[16]), und gelangt damit zur Anschauung, zur Erkenntnis des Unendlichen[17]).

Die naturgegebene Verwandtschaft der beiden Geisteswelten Romantik und Idealismus ist also deutlich zu erkennen; damit auch die Beziehungspunkte, die die englische Romantik zum Verständnis und zur Annahme der Berkeleyschen idealistischen Theorien führen. Wenn nicht alle Romantiker, die Berkeley kennen lernten und seine Gedankengänge ihren eigenen als gleich erkannten, im engeren Sinne des Wortes Berkeleyaner genannt werden können, so ist doch die große Aufmerksamkeit, die gerade diese Literaturepoche Berkeley, der bis dahin mißverstanden und mißdeutet worden war, zum erstenmal entgegenbringt, sehr augenfällig.

Ob und wieweit durch die Kenntnis der Berkeleyschen Theorien die Aufmerksamkeit der englischen Romantiker auf die Ideen Platos und der Neuplatoniker verwiesen wurde, ist schwer festzustellen. Berkeley jedenfalls empfindet sich je später je mehr als Nachfolger Platos und entdeckt immer häufigere Übereinstimmungen auch zwischen den Gedanken seiner eigenen idealistischen Philosophie und der Plotins. In „Siris" schließt er sich den neuplatonischen Mystikern an und weist er vor allem auf Plotins Lehre von der Trinität hin[18]). Gerade dieser Hinweis auf Plato und die Neuplatoniker scheint für die Einwirkung Berkeleys auf die englische Romantik bemerkenswert.

---

[16]) Novalis, Fragmente: „Indem das Herz . . . sich selbst zu einem idealistischen Gegenstande macht, entsteht Religion."
[17]) Schleiermacher, Reden vom Wesen der Religion: „Alles Beschränkte als Darstellung des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion."
[18]) M. Wundt, Plotin und die Romantik, 1914.

IV. Kapitel

Berkeley und die englischen Romantiker

1. William Blake.

Wir haben gesehen, wie das Gefühl der Unendlichkeit, das treibende Element des romantischen Geistes, zur romantischen Sehnsucht nach der Erkenntnis des Ewigen führt; und wie weiter das Organ für diese Erkenntnis der Welt der Unendlichkeit der menschliche Geist ist, für den englischen Romantiker in der Verschmelzung der beiden Kräfte „Fancy" und „Imagination". Auf dem Wege der Poesie vermag der Romantiker durch die Wirkung dieser beiden Kräfte das Unendliche zu erfassen und als Erlebtes wiederzugeben.

Blake ist unter den englischen Romantikern der erste, der die Bedeutung der „Fancy" für den produktiven Geist als dessen wesentlichen belebenden Teil erkennt und sie verherrlicht; untrennbar von der „Fancy" ist für ihn die „Imagination". Er geht in der Wertung der Bedeutung dieser beiden Kräfte noch weiter als die Romantik gemeinhin. Für Blake sind „Imagination" und „Fancy" die alleinigen Herrscher im Reiche des Geistes und er wird zum begeisterten Verherrlicher dieser „göttlichen" Kräfte; man könnte ihn den Propheten der Imagination nennen. Sie ist der höchste, wertvollste, einzig wirksame und produktive Teil der menschlichen Seele, des menschlichen Geistes. Daher ist ihm diese von Gott verliehene Gabe der Imagination die teuerste und erhabenste, denn sie kommt direkt von Gott als die göttliche Vision der geistigen Welt[1]). Für Blake steigert sich die schöpferische Kraft der Imagination zur mystischen Vision und wird so der Quell seiner Poesie und Kunst. Daher ist Blakes erste Forderung an den Künstler, daß er vor allem diese „Imagination" als erstes notwendigstes Element seiner schöpferischen Kraft besitze; aber erst gesteigert zur geistigen Vision wird sie zum belebenden

---

[1]) Blake, Randglossen zu Wordsworths Gedichten.

Element aller mystischen Poesie, für Blake die allein wahre Poesie, die allein wahre Kunst. Auf diesem Wege über die geistige Vision wird die Imagination zum poetischen Genius[2]). „Der Mensch, der in seinem Fühlen und Denken niemals in den Himmel wandert, ist kein Künstler; die Vision, die Phantasie, sind eins mit dem poetischen Genius." Um in die letzten Geheimnisse der Gedanken und Dichtungen Blakes einzudringen, muß man vor allem das stark mystische Element in ihm beachten. Als Mystiker sucht er immer tiefer in das Geheimnis des Verhältnisses des Menschen zu Gott, in dem alles beschlossen ist, vorzudringen. In dem Erlebnis seiner mystischen Visionen erfährt er, daß die Wahrnehmungen der Seele, die Perzeptionen des Geistes, das allein wirklich Existierende sind, nicht aber „äußere Erscheinungen", „Wahrnehmungen der äußeren Sinne". Hierin findet sich eine grundlegende Übereinstimmung zwischen Blakes Einstellung als romantischer Dichter und den Grundsätzen der idealistischen Philosophie, im besonderen dem Berkeleyschen immaterialistischen Idealismus[3]). Ob Blake sich mit Berkeley eingehend beschäftigt hat und wieweit er durch ihn etwa beeinflußt wurde, darüber findet sich bei ihm selbst kein Zeugnis. Trotzdem ist wohl mit Sicherheit anzunehmen, daß er ihn gekannt hat[4]). Es ist um so überraschender, daß er seinen Namen nirgends erwähnt, da sich immer wieder Parallele ziehen lassen zwischen der aus Blakes Werken ersichtlichen philosophischen Grundeinstellung und dem immaterialistischen Idealismus Berkeleys.

Blake hat sich — unter dem Einfluß und der Anregung des ihm nahe befreundeten Künstlers Füßli — schon früh philosophischen Studien zugewandt. In einer Randbemerkung zu I. Reynolds' Discourses erinnert er sich an sein Studium von Burkes Abhandlung „On the sublime and beautiful", auf die sich Reynolds' Discourses stützten. Diese Abhandlung, sagt er hier, habe er gelesen, als er noch sehr jung war, und eben zur selben Zeit Lockes „On the human understanding" und Bacons „Advancement of learning". Die Aufzeichnungen, die er über all diese Bücher damals gemacht habe, stimmten vollkommen überein mit seinen jetzigen Ansichten; er

2) Vgl. Karl Müller: William Blake, Diss., Marburg 1922.

3) Vgl. Helene Richter, William Blake, Straßburg 1906.

4) Siehe Berger, William Blake, Poet and Mystic, London 1914: „Plato and the Platonists he may possibly have read, we have no means of judging. He could scarcely have helped knowing Berkeley's greater works and his idealistic theories."

fühle ihnen gegenüber Abscheu und Schrecken heute wie damals, denn sie spotten über Inspiration und Vision[5]).

Blake erwähnt nur Bacon, Newton und Locke, deren Einflüssen er die Schuld an der materialistischen Entwicklung der Weltanschauung seiner Zeit und seines Landes gibt. Sie sind seiner Wesensart durchaus fremd, indem sie gerade die Kräfte, die für Blake die elementarsten sind, leugnen. Unter den englischen Philosophen gibt es nur einen, dessen Gedankengänge analog denen Blakes sind, der allenfalls ihn in seiner Richtung und Entwicklung bestärken konnte, das ist Berkeley. Wie dieser als Philosoph einem Zeitalter des Materialismus gegenüber seine Lehre von der Idee des Geistes als des einzig wahrhaft Existierenden verfocht, so ist Blake der erste Dichter, der in eben denselben Gedankengängen und Erkenntnissen ein Evangelium des Geistes predigt; als Dichter, als Romantiker ein Evangelium der Imagination.

Blakes Entwicklungslinie als Künstler wie als Philosoph liegt nun in seinem Wesen von Anfang an so unbedingt vorgezeichnet, daß von einer starken Beeinflussung von irgendeiner Seite her bei ihm kaum die Rede sein kann. Er konnte von außen nur solche Gedanken annehmen, die der schon in ihm beruhenden festgefügten Wesensart ähnlich und ihrer Entwicklung dadurch fördernd waren; die große Übereinstimmung der in seinen Werken ausgesprochenen Gedanken mit der Ideenrichtung Cartesius' und Berkeleys scheint aber doch darauf hinzuweisen, daß man wohl mit Sicherheit annehmen kann, Blake habe den letzteren wenigstens gelesen und aus der Kenntnis von Berkeleys idealistischer Lehre für seine eigenen Gedanken und Erfahrungen eine festere und bestimmtere Linie gewonnen. Besonders die Äußerungen seiner letzten Jahre lassen mit Sicherheit auf eine Beeinflussung von Berkeley schließen[6]). Aber auch schon

5) Blake, Randglosse zu Reynolds' Discourses: „Burke's Treatise, ‚On the Sublime and Beautiful' is founded on the opinions of Newton and Locke. On this treatise Reynolds has grounded many of his assertions in all his discourses. I read Burke's Treatise, when very young. At the same time I red Locke's ‚On the human understanding' and Bacon's ‚Advancement of learning'. On everyone of these books I wrote my opinion and on looking them over, find, that my notes on Reynolds in this book are exactly similar. I felt the same contempt and abhorrence than that I do now. They mock inspiration and vision. Inspiration and vision was then, and now is, and I hope will always remain my Element, my eternal dwelling place."

6) Siehe William Blake, ed. by Geoffrey Keynes, Bd. 3, Anm. des Herausg.: „These opinions expressed are closely related to the annotations to Berkeley's ‚Siris' and belong to Berkeley's later years."

in seinen früheren Werken tragen alle seine Gedanken das Gepräge einer immateriell-idealistischen Philosophie. Nur die Gegenstände der Erkenntnis des inneren Sinnes, der Seele, des Geistes haben wirkliche Existenz, nicht das, was gemeinhin als Erscheinungswelt betrachtet wird:

„How do you know but every Bird that cuts the airy way,
Is an immense world of delight, closed by your senses five?"[7])

Nicht auf die Wahrnehmungen der äußeren Sinne darf sich der Mensch beschränken; er soll nicht mit dem sterblichen Auge sehen und zu erkennen versuchen, denn das Auge des Geistes allein wird alles so erscheinen lassen, wie es in Wahrheit ist: unendlich — und nur mit diesem geistigen Auge können wir vordringen zur letzten Erkenntnis, zur Erkenntnis Gottes. Dieses geistige Auge, dem allein er vertraut und glaubt, ist für Blake die Imagination. In ihr ist alles beschlossen, was dem Geist an schöpferischen Kräften zufließt, sie ist das Element der Erkenntnis für den Geist und damit liegt in ihr das Geheimnis aller Wahrheit. Nur von ihrer Kraft belebt, sollen wir uns der Anschauung hingeben, gleichsam „die Tore des Wahrnehmens reinigen", daß das geistige Auge zur Anschauung und zur Erkenntnis der Wahrheit und der Unendlichkeit gelangt: „If the doors of perception were cleaned, everything would appear to man as it is: infinite. For man has closed himself up till he sees all things through the narrow chinks of his cavern"[8]).

Nicht mit dem Auge, sondern durch das Auge sehen, nennt Blake Anschauung mit dem geistigen Auge:

„This life's five windows of the Soul
Distort the heavens from pole to pole
And lead you to believe a lie,
When you see with, not through the eye,
Which was born in a night to perish in a night,
When the soul slept in beams of light!"[9])

Nur dem, der so mit dem geistigen Auge anschaut, ist es möglich, zur Erkenntnis und zum Erlebnis des Unendlichen zu gelangen:

„To see a World in a grain of sand,
And lead you to believe a lie,
Hold Infinity in the palm of your hand,
And Eternity in an hour"[10]).

[7]) Siehe Marriage of Heaven and Hell.
[8]) ibid.
[9]) The everlasting Gospel.
[10]) Auguries of Innocence.

Zweifellos wirkt hier ein stark mystisches Element mit, indem Blake beeinflußt ist von Böhme[11]), der dieses Wiedererkennen, Anschauen des Ewigen in mystischen Visionen schildert. In mystische und pantheistische Visionen verwoben sind überall in Blakes Werken Parallelen zu Berkeleys idealistischen Theorien zu finden. Wie für Berkeley nur die Wahrnehmungen des menschlichen Geistes, die Ideen des aktiven Egos, wirkliche Existenz haben, ebenso steht Blake auf einer Leugnung der Außenwelt und die für ihn allein wirklich existierende Welt ist die der Imagination: „I assert, for myself, that I do not behold the outward creation, and that to me it is hindrance and not action". — „What!" It will be questioned, „when the sun rises, do you not see around the disk of fire, somewhat like a guinea?" — „Oh! No, no! I see an innumerable Company of the heavenly ghost crying: „Holy, Holy, Holy is the Lord God Almighty!" I question not my corporeal eye, any more than I would question a window concerning a sight. I look through it, and not with it!"[12]) Nur das, was wir mit dem geistigen Auge schaun, erkennen — Berkeley nennt diese allein existierenden Erkenntnisse Ideen — existiert für Blake in Wirklichkeit: „Mental things are alone real. What is called corporeal, nobody knows of. Its dwelling place is a fallacy and its existence an imposture. Where is the existence, out of Mind and Thought? Where is it, but in the mind of a Fool?"[13]) Alles, was wir mit unserem äußeren Auge zu erkennen glauben, was außerhalb von uns zu existieren scheint, ist in Wirklichkeit in uns selbst, erhält im menschlichen Geiste lebendige Form durch die schöpferische Kraft der Imagination:

„As in your own Bosom you bear your heaven
And earth and all you behold:
Though it appears Without is Within
In your Imagination of which this
World of mortality is but a Shadow"[14]).

Ebenso wie für Berkeley hat auch für Blake nur der Geist

[11]) Siehe Böhme: „Denn der Geist so in uns ist, den ein Mensch vom andern erbet, der ist aus der Ewigkeit in Adam geblasen, der hat alles gesehen und siehet alles im Lichte Gottes und ist gar nichts Fernes und Unerforschliches . . . Darum so man redet vom Himmel und von der Geburt der Elemente, so redet man nicht von fernen Dingen, so weit von uns sind; sondern wir reden von Dingen, so in unserem Leib und Seele geschaffen."
[12]) Vision of the last judgment (Gilchrist II p. 200).
[13]) ibid.
[14]) Jerusalem.

schöpferische Kraft. Und so ist auch der Mensch vor allem ein denkendes, schöpferisches Wesen und hat nur als solches wirkliche Existenz; seine äußere Gestalt ist nichts selbständig Existierendes, sondern ein Teil des Geistes, untrennbar von diesem als seine eigene Schöpfung, nach Berkeley seine eigene „Idee": „Man has no body distinct from his Soul, for that called body is a portion of Soul discerned by the five senses, the chief inlets of Soul in this age[15])." Die Vorstellung also, daß der Mensch einen Körper unabhängig von seiner Seele habe, ist falsch und muß ausgemerzt werden: „But first the notion that the man has a body distinct from his soul, is to be expunged[16])."

Der Körper ist nur ein Teil der Seele, des menschlichen Geistes und nur dieser und seine Erkenntnisse, seine Ideen sind das wirklich Existierende. Diese Erkenntnis spricht Blake schon 1799 in einem Brief an Trusler aus[17]). Bei den verschiedenen Menschen sind nun auch die Eindrücke, Bilder, Erkenntnisse des Geistes verschieden, denn nicht jedem Menschen ist die gleiche Fähigkeit der Imagination gewährt. Und nach der Verschiedenheit der Anschauung, der Imagination, ändert sich auch die Erscheinung ihrer Objekte: „If perceptive Organs vary, Objects of Perception seem to vary; if the Perceptive Organs close, their Objects seem to close also[18])" 1) Man's Perceptions are not bound by organs of perception; he perceives more than sense (though ever so acute) can perceive. 2) Reason or the ration of all we have already known, is not the same that it shall be, when we shall know more." Die Idee, das Bild der Imagination, ist die wirkliche Gestalt des Gegenstandes: „What seems to be, — Is — to those to whom it seems to be, and is productive of the most dreadful consequences to those to whom it seems to be[19])." Für jeden Geist, jede Imagination, hat die e i g e n e Idee, das eigene Bild wirkliche

---

15) Marriage of Heaven and Hell.
16) ibid.
17) Vgl. William Blake, his philosophy and symbols by S. Foster Damon. Darin Letter to Trusler, August 23, 1799: „I know this world is a world of Imagination and Vision. But everybody does not see alike. To the eyes of a miser, a Guinea is a more beautiful thing than the Sun, and a bag worn with the use of money has more beautiful proportions than a vine filled with grapes. The tree which moves some to tears of joy, is in the eyes of others only a green thing which stands in the way. Some see nature all ridicule and deformity, and by these I shall not regulate my proportions; and some scarce see nature at all. But in the eyes of the Man of Imagination, Nature is Imagination itself. As a man is, so he sees!"
18) Jerusalem, p. 34, V. 55.

Existenz und diese Bilder sind abhängig von dem perzipierenden Geiste. Noch einmal spricht Blake diesen Gedanken aus; unter einem Titelkupfer der „Gates of Paradise" lesen wir die Worte:

„The Sun's Light, when he enfolds it,
Depends on the Organ that beholds it."

Ist die Realität der Dinge geleugnet, so erhält jedes Ding durch jede einzelne Vorstellung (Imagination für Blake, Idee nach Berkeley) seine besondere, dem einzelnen wirklich existierende Gestalt — die Welt ist eine Modifikation des einzelnen Geistes für Blake ebenso wie für Berkeley:

„And every natural Effect has a spiritual Cause, and not
A natural, for a natural Cause only seems; is it a Delusion
Of Ulro, and a ratio of the perishing Vegetable Memory[20])."

Aber noch weiter läßt sich der gemeinsame Weg von Blakes und Berkeleys Entwicklung verfolgen: Berkeleys letztes und endliches Ziel der Erkenntnis führt ihn zu seiner Theodicee, in der er Gott als den unendlichen immateriellen Geist und letzten Urheber unserer Vorstellungs- und Ideenwelt erkennt. Blake, dessen letztes Problem als Romantiker das Verhältnis von Mensch und Gott ist, kommt zur Lösung dieses Problems in dem mystischen, unendlichen Erlebnis der Gottheit, in der alles beschlossen ist.

Die Wege des Philosophen und des mystischen Romantikers sind natürlich verschieden. Gelangt Berkeley durch Erweiterung seines Wissens, der Erfahrungen seiner Vorstellungswelt, seiner Lebensanschauung, zur Erkenntnis Gottes, so erlebt Blake Gott in der Intuition durch die Ekstase, die mystische Vision. Als seine höchste Aufgabe betrachtet er daher, den Weg zu diesem letzten Erlebnis der Menschheit zu weisen, d. h. für ihn, sie die kraftvolle Wirkung der Imagination zu lehren und den Weg zu ihr zu führen; denn sie trägt das Geheimnis der W a h r h e i t in sich, sie allein vermag die Wahrheit intuitiv zu erschauen und bedeutet damit das allein schöpferische Lebenselement. In ihr, durch ihre Wirkung, erkennt der Mensch die urewige Form, die niemals vergeht, das ewig Unendliche, die platonische Idee. Deshalb will er der Menschheit für sie die Augen öffnen und es ist sein Wunsch:

„To open the Eternal Worlds, to open the immortal Eyes,
Of man inward into the World of Thought: into Eternity
Ever expanding in the Bosom of God, the Human Imagination".

---

19) Jerusalem, p. 36, V. 50.
20) Milton, p. 26, V. 44.

Allen Menschen dieses Grund- und Enderlebnis seiner Philosophie, seines künstlerischen Erlebens mitzuteilen, betrachtet Blake als seine erste und höchste Aufgabe, denn nur dadurch, durch den Glauben an die Macht und die Wahrheit der „Imagination" — der Berkeleyschen „Idee" — kann der Mensch zur Erfüllung seiner ewigen, uranfänglichen Sehnsucht gelangen: zur Erkenntnis der Wahrheit; denn sie ist die Wahrheit. So fragt Blake den Propheten Jesaja: „Does a firm persuasion that a thing i s so, make it so?" — Und die Antwort lautet: „All poets believe that it does, and in ages of imagination this firm persuasion removed mountains; but many are not capable of a firm persuasion of anything[21]."

Noch eine weit größere Anzahl von Bruchstücken aus Blakes Werken ließe sich anführen, die alle in derselben Weise wie die obigen zeigen würden, wie durchaus die Grundgedanken Blakes sich mit denen von Berkeleys immateriellem Idealismus decken. Direkte Beweise für eine Beeinflussung Blakes durch Berkeley sind, wie schon gesagt, nicht zu finden. Daß Blake Berkeleys Werke kannte, ist soviel wie gewiß; und ebenso sicher möchte man annehmen, daß Einflüsse da sind; wie weit diese aber führend, oder nur die in Blakes Wesensart beschlossene Richtung bestärkend wirkten, ist kaum zu unterscheiden. Sein Weg war ihm vorgezeichnet, denn für ihn war, wie er sagte, die Imagination Lebensbedingung, Lebenselement:

„The Imagination not a state
But the Human Existence itself!"

Gegen das Ende seines Lebens verliert sich Blake immer mehr in das Reich der Imagination, in das Erlebnis seiner mystischen Visionen, die eine immer transzendentalere Form seines Idealismus und Immaterialismus hervorbringen. In dem Gefühl einer engen Verbundenheit mit dem göttlichen Geist zieht er sich immer tiefer in die Ideenwelt seiner Imagination zurück. Coleridge beschreibt die Wirkung seines edlen, in sich und dem göttlichen Geiste beruhenden Wesens in diesem schönen verständnisinnigen Wort:

„O, never rudely will I blame his face
In the might of stars and angels!
Delightedly dwells he 'mong fays and talismen."

---

21) Marriage of Heaven and Hell. 1. Memorable Fancy.

2. Coleridge.

Vielleicht vermochte im damaligen England kein Dichter den mystischen Romantiker Blake so tief und innig zu verstehen, zu erfühlen wie Coleridge, „das romantische Universalgenie"[1]) der alle typischen Wesenszüge, alle äußersten Tendenzen der Romantik umfassend in sich vereinigte. Eben dieses Umfassende seines Wesens war es aber auch, was ihn die Zwiespältigkeit seiner Doppelnatur als Dichter und als Philosoph doppelt stark und hemmend empfinden ließ, hemmend in der vollen Entfaltung der Kraft seines Genies; denn so sehr dieses umfassende, allesrezipierende Element seines Wesens für Coleridge als Dichter unschätzbar war, so hemmend wirkte es in seinen philosophischen Bestrebungen, indem es jede Abschließung unmöglich machte und damit jegliche Systematik, jede vollständige abschließende Entwicklung eines logischen Systems[2]). Und gerade das ist es, was Coleridge sich als Ziel setzt, wonach er um so heftiger ringt, je mehr er zum Bewußtsein der Zwiespältigkeiten seiner eigenen Natur als Dichter und als Philosoph kommt. Sein ganzes Leben hindurch wird er ruhelos getrieben von dem Wunsche, die unendlichen Möglichkeiten seines Wesens, seiner gesamten Ideenwelt in einem festgefügten, abgeschlossenen System zu vereinen; sein ganzes Leben hindurch beschäftigt sich so Coleridge mit Philosophie, ohne daß man ihn doch selbst einen Philosophen nennen könnte.

Auf den verschiedenen, ihm aus seiner vielseitig veranlagten Natur zu Gebote stehenden Wegen sucht er zu dem Ziele einer Zusammenfassung aller Arten des Denkens zu kommen. So sehen wir ihn einmal bei dem Versuch, diese Zusammenfassung in einer Behandlung der Probleme aller Wissenschaften zu bringen; er spricht 1817 von dem Plan einer Encyclopaedia Metropolitana; dann wieder verliert er sich mehr in die zur Mystik und Religiosität hinneigenden Züge seines Wesens und will dieser Zusammenfassung seiner Gedanken, seines „Systems", den Titel geben: Consolations and comforts from the excercise and right Appli-

---

1) Fehr: Die engl. Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts.

2) Aynard: On a dit que la philosophie avait tué Coleridge comme poète, mais on pourrait dire bien plus justement, que c'est la poésie, qui l'a empeché d'être philosophe, car il ne pouvait distinguer le point de vue scientifique du point de vue métaphysique.

3*

cation of the Reason, the Imagination, the Moral Feelings, adressed especially to those in Sickness and Adversity or Distress of the Mind from Speculative Gloom[3]). Da ihm diese Fassung zu einseitig erscheint, wird auch sie verworfen, und Coleridge gelangt schließlich auf demselben Wege, der seine „Aids to Reflection" zu einem religiösen Bekenntnis werden ließ, zu einer theosophischen Form, die nun alle seine philosophischen Gedanken vereinigen soll unter dem Titel: „Cristianity or the one true Philosophy". Auch dies bleibt unvollendet; aber Coleridge vertieft sich immer mehr und endloser in philosophische Spekulation; denn Philosophie betrachtet er als die geistige Macht, der allein schöpferische, umwälzende und neubelebende Kraft innewohnt[4]). Immer wieder treten bei Coleridges rein spekulativem Forschen und Erkennen auch die stark metaphysischen Elemente seines Wesens hervor und bringen ihn theosophischen und religiösen Problemen nahe[5]).

Die unleugbar mystischen Züge seines Wesens vertiefen die Konflikte, die eine systematische Einigung all seiner Gedanken und philosophischen Spekulationen unmöglich machen.

Deshalb, in der Empfindung dieses notwendigen Konfliktes, sucht Coleridge selbst zu einer Begrenzung, einer Ausschließung zu kommen, die doch seinem Wesen von Natur aus fremd und unmöglich ist. So vertieft er sich einmal ganz in die Mystik und Gedankenwelt Swedenborgs[6]), dann wieder glaubt er den

3) Siehe Hel. Richter: S. T. Coleridges philosophische Weltanschauung.

4) The Statesman's Manual: Die weltbewegenden Veränderungen sind aus der stillen Kammer des weltunbekümmerten Theoretikers, aus den Visionen des einsiedlerischen Genius hervorgegangen. Der unendlichen Mehrheit der Menschen ist die spekulative Philosophie eine „terra incognita" und muß es immer bleiben. Doch ist es darum nicht weniger wahr, daß alle epochemachenden Revolutionen der christlichen Welt, die religiösen Umwälzungen und mit ihnen die bürgerlichen, sozialen und häuslichen Gewohnheiten der Völker mit dem Emporkommen und Verfallen metaphysischer Systeme verbunden sind.

5) Aynard, La vie de Coleridge: „On voit bien, que Coleridge même déguisé en savant et en philosophe, n'est qu'un théologien. Mais il faudrait plûtôt un poète et une âme réligieuse, justement parceque c'est une idée de la vie, et non pas un dogme, qu'il a voulu appliquer dans toute sa philosophie réligieuse, qui ne pouvait être réduite en système, car c'était un mysticisme . . .

A coté du théologien rationaliste qui essaie une conciliation entre la réligion anglicane et la philosophie de Kant, il y a d'esprit naturellement mystique, attiré par tout ce qui est étrange et qui cherche dans la philosophie de la nature on ne sait quelle revélation du monde surnaturel."

Plan seines „Magnum opus" in einem Werke verwirklichen zu können, das den Forderungen des ‚common sense' nachkommen und ganz frei von mystischen Elementen eine Vereinigung metaphysischer Gedanken mit den Forderungen positiver Religion zustande bringen soll[7]).

Coleridge hat dieses geplante Werk, sein magnum opus nie vollendet[8]), denn es lag in seiner Natur, daß seine Spekulationen sich nur immer mehr in die Weite und Tiefe verloren anstatt aus ihnen herauszufinden. Der Begriff des Systematischen ist der Natur Coleridges fremd. So ist seine Philosophie eigentlich nur in einzelnen philosophischen Gedanken zu erkennen. Trotzdem sind von Coleridge die bedeutendsten und umwälzendsten Anregungen für die Entwicklung des englischen Geisteslebens ausgegangen. Dies erkennt selbst J. St. Mill, der ausgesprochene Gegner Coleridges, an und nennt neben Bentham Coleridge einen der beiden Samengeister des Zeitalters. Vielleicht konnten Coleridges Gedanken gerade deshalb sich so einflußreich auswirken, weil er sie nicht in einem geordnet formulierten System darstellte; Coleridge, immer mit dem ewigen Ziele aller Philosophie vor Augen, zur Wahrheit, zum wahren Wesen des Seins vorzudringen, rezipiert in seinem lebhaften, stark intuitiven Geiste alle Erkenntnisse der Geister, die auf dem Wege nach demselben Ziele diesem nahe gekommen zu sein scheinen; indem er diese rezipierten Erkenntnisse sich zu eigen macht und seinem Wesen verschmilzt, gewinnen

6) Letters, February, 12., 1821, To Charles Augustus Tulk: My dear Sir, — They say, Coleridge, that you are a Svedenborgian! „Would to God" I replied, fervently, „that they were anything".

7) J. H. Green, Memoirs of Coleridge, Brief an John Murray, 27. II, 1817.

„. . . with fainter and fainter hopes of achievement that which — God knows my inmost heart! — is the sole motive for the wish to live — namely, that of preparing for the press the results of twenty-five years hard study and almost constant meditation. Reputation has no charm for me, except as a preventive of starving. Abuse and ridicule are all which I could expect for myself, if the six volumes were published, which would comprise the sum total of my conviction; but most thoroughly satisfied both of their truth and of the vital importance of these truths, convinced, that of all systems, that have ever been prescribed, this has the least of mysticism, the very object throughout from the first page to the last being to reconcile the dictates of commonsense with the conclusions of scientific reasoning — it would assuredly be like a sudden gleam of sunshine falling on the face of a dying man, if I left the world with a knowledge that the work would have a chance of being read in better times."

8) Hel. Richter, a. a. O.

sie einen neuen, dem Geiste seiner Zeit und des englischen Wesens angepaßten Charakter[9]).

Es soll hier festgestellt werden, welcher Art und wie stark der Einfluß Berkeleyscher Gedanken auf Coleridge war. Es liegt in Coleridges romantischer Natur, daß er zur idealistischen Philosophie hinneigt. Und so sehen wir ihn schon auf der Schule mit lebhaftem Interesse sich in die idealistischen Gedankengänge Platos und Plotins vertiefen. Erst etwa 1793 lernt er wohl Berkeley kennen und gibt sich nun mit der ihm eigenen Leidenschaftlichkeit dem Studium von dessen immateriellem Idealismus hin. 1795 beschäftigt er sich mit dem Plan von 6 Hymnen und erwähnt darüber in seinem Notizbuch:

„Hymns to the Sun, the Moon, and the Elements six hymns —" und weiter: „. . . . . . In the last Hymn a sublime enumeration of all the charms of Tremendities of Nature — t h e n a b o l d a v o w e l o f B e r k e l e y s S y s t e m ! ! ! ![10])."

Er hat wohl Lamb gegenüber diesen Plan erwähnt, denn dieser fragt ihn (in einem Briefe vom 28. X. 1796):

„What progresses do you make in your hymns?"

Der Plan dieser Hymnen wurde nicht ausgeführt, aber Coleridge fährt fort in dem Studium Berkeleys[11]) und nennt sich selbst 1797 einen Berkeleyaner[12]). In diesem Jahre entstehen auch die „Religious Musings", in denen er sich zu Berkeleys „erhabenem System" bekennt:

9) Coleridge, Biographia Epistolaris ed. by A. Turnbill (with additional letters, etc.), II 146:
Coleridges philosophy is a combination of parts of the philosophy of Plato, Plotinus, Giordano, Bruno, Vico, Berkeley, Herder, Kant, Maas and Schelling; he took freely from all his predecessors, as every new philosopher is bound to do, and has done, before him. Nor he is merely eclectic; his borrowings are fused together into a system; his originality consists not in the ideas which he entertains in his system, but in the reconciliation of these ideas.

10) A. Brandl, S. T. Coleridges Notizbuch 1795—1798 in Arch. f. d. Studium d. neueren Sprachen, Bd. 97, S. 34.

11) S. Campbell (Coleridge), p. 45 „his stock subjects were Bishop Berkeley, David Hartley and M. Bowles, whose sonnets he delighted in reciting".

12) Brief an Thelwall:
„Now that the thinking part of man, that is, the soul, existed previously to its appearance in its present body may be very wild philosophy, but it is very intelligible poetry; inasmuch as ‚soul' is an orthodox word in all our poets, they meaning by ‚soul' a being inhabiting our body, and playing upon it, like a musician enclosed in an organ whose keys were placed inwards. Now this opinion I do not hold; not that I am a materialist, but because I am a Berkeleyan."

Believe thou, o my soul,
Life is a vision, shadowy of truth,
And vice, and anguish, and the wormy grave,
Shapes of a dream! The veiling clouds retire
And lo! The throne of the redeeming God
Forth flashing unimaginable day
Wraps in one blaze earth, heaven, and deepest hell.

Zur selben Zeit fragt ihn Lamb in einem Briefe, ob er noch Berkeleyaner sei — dann solle er auch ihn dazu machen und ihn im Glauben an diese große und glänzende Theorie bestärken[13]).

So ist Coleridge überzeugter Anhänger Berkeleys, zugleich aber begeistert er sich auch für Hartleys Theorien und diese Erscheinung ist ein neues Zeichen dafür[14]), wie sein reiches, umfassendes Wesen nicht von den Gedanken eines einzigen Systems beantwortet und ausgefüllt werden konnte.

In der nun folgenden kurzen Epoche des innigen Zusammenlebens und der Zusammenarbeit mit Wordsworth bewirkt der wohltätige Einfluß von dessen abgeschlossener Persönlichkeit eine gewisse Klärung der durch all die vielseitigen ihn beschäftigenden philosophischen Probleme in Coleridge notwendig entstandenen Konflikte und Wirren. Auch Wordsworth setzt er in langen philo-

13) Works of Charles Lamb, Vol. VI, Letter, 1796:
„Are you yet a Berkeleyan? Make me one. I rejoice in being, speculatively, a necessarian. Would to God, I were habitually a practical one. Confirm me in the faith of that great and glorious doctrine.

14) Hazlitt on Engl. Liter. An Introduction to the Appreciation of Literature, ed. by Jakob Zeitlin, New York, 1913. Hazlitt schreibt im Hinblick auf diese Zeit Coleridges (p. 210):
„. . . Next he was engaged with Hartley's tribes of mind, etherial braid, thought — woven — and he busied himself for a year or two with vibrations and vibratiuncles, and the great law of association that binds all things in its mystic chain, and the doctrine of Necessity . . . and he plunged deep into the controversy on matter and spirit and, as an escape from Priestley's Materialism, where he felt himself imprisoned by the logician's spell like Ariel in the cloven pine tree, he became suddenly enamoured of Bishop Berkeley's fairy-world, and used in all companies to build the universe like a brave poetical fiction of fine words . . ."
Und an anderer Stelle (p. 287):
„Coleridge ever denied the excellence of Hume's general style, which I think betrayed a want of taste or candour. He however made me amends by the manner in which he spoke of Berkeley. He dwelt particularly on his Essay on Vision as a masterpiece of analytical reasoning. So it undoubtedly is. He was exceedingly angry with Dr. Johnson for striking the stone with his foot, in allusion to the author's Theory of Matter and Spirit, and saying: „Thus I confute him, Sir."

sophischen Debatten die Theorie Hartleys auseinander[15]; unter der Einwirkung Wordsworths kommt Coleridge zu einer gewissen Vereinigung und Harmonie seiner etwas verworrenen philosophischen Theorien und findet den Weg, auf dem er als Dichter die Früchte seiner philosophischen Betätigung ernten kann. In einer glücklichen Vertiefung in poetische Intuition werden seine mehr spekulativ gerichteten Theorien auf dem Wege der Imagination zur poetisch gestalteten Idee — und so entsteht sein Meisterwerk, der „Ancient Mariner".

Aber nicht lange dauert diese glückliche produktive Zeit, und mit einer äußeren Trennung, die Coleridge und Wordsworth verschiedene Wege führt, scheint für jenen auch eine innere verbunden zu sein. Während Coleridge immer enger sich den Theorien des Berkeleyschen Idealismus anschließt[16], für ihn nichts wirkliche Existenz besitzt als die ‚Idee', die Wahrnehmung des eigenen Geistes, glaubt er Wordsworth zum Materialismus sich hinneigen zu sehen; denn dieser glaubte nicht an die selbständige Existenz des Geistes, der nach seiner Ansicht erst in der Verbindung mit der Materie Leben bekommt:

„No motion has she now, no force,
She neither hears nor sees;
Rolled round in earth 's diurnal course
With rocks and stones and trees."

Schmerzlich berührt durch diese Entdeckung gibt Coleridge dem Gefühle seiner Trauer ergreifenden Ausdruck in der „Ode to Dejection" (1802), in der er zugleich das klarste dichterische Bekenntnis seiner Gefolgschaft Berkeleys niederlegt: nichts ist, was nicht aus uns selbst, aus dem menschlichen Geiste erwüchse:

„I may not hope from outward forms to win
The passion and the life, whose fountains are within.
O Lady! we receive but what we give
And in our life alone does Nature live!
Ours is her wedding garment, ours her shroud
And would we ought behold, of higher worth
Than that inanimate cold world allowed

15) Wordsworth, Brief von 1797: „Coleridge has a fine little boy, about nine or ten months old, David Hartley — for Hartley and bishop Berkeley are his idols and he thinks them the greatest men, that ever lived."

16) In einem Eintrage in das Elbingeroder Fremdenbuch schreibt er folgendes: „I had found, that outward forms, the loftiest, still recieve their finer influence from the Life within."

To the poor loveless ever-anxious crowd,
Ah! from the soul itself must issue forth
A light, a glory, a fair luminous cloud
Enveloping the earth! —
And from the soul itself must there be sent
A sweet and potent voice, of its own birth,
Of all sweet sounds the life and element."

In diesem Gedichte „Dejection" ist Coleridge bereits ein überzeugter Berkeleyaner zu nennen. Inzwischen hat er Kant kennen gelernt und in Keswick mit dem Studium von dessen Philosophie begonnen, ohne zunächst noch die Bedeutung dieser Theorien für seine eigene Weiterentwicklung zu erkennen. Schon 1801 trägt er sich mit dem Plane, in einem philosophischen Werk, das eine Vorarbeit zu seinem Magnum Opus sein soll, die Verdienste von Locke, Hobbes und Hume zu untersuchen, und Descartes und Lockes Systeme in einem Vergleich darzustellen[17].

Der Brief, in welchem er Th. Poole von diesem Vorhaben Mitteilung macht, ist im Besitze von L. Stephen und dieser schreibt darüber an E. H. Coleridge, daß man aus eben diesem Briefe schließen könne, Coleridge habe von deutscher Philosophie noch nichts gelesen. Trotzdem wüßte er, Stephen, daß Coleridge sich in Keswick ernsthaft mit Kantischer Philosophie beschäftigt habe. Hier, 1801, habe er aber offenbar noch nicht mit der Philosophie gebrochen, die Locke und seine Nachfolger vertreten. Er sei also noch Anhänger der Berkeleyschen Theorie zu nennen[18].

17) Coleridge an Th. Poole, 16. März 1801:
„I shall propose to Longman to accept a work on the originality and merits of Locke, Hobbes and Hume, which work I mean as a pioneer to my greater work, and as exhibiting a proof, that I have not found opinions without an attentive perusal of the works of my predecessors, from Aristotle to Kant."

18) L. Stephen an E. H. Coleridge:
„Coleridge writes, as though he has as yet read no German philosophy. I knew, that he began a serious study of Kant at Keswick; but I thought that he had brought back some knowledge of Kant from Germany. This letter seems to prove, that he still sticks with Hartley, and to the Association doctrine, which he afterwards denounced so frequently. Thus he ist dissatisfied with Locke, but has not broken with the Philosophy generally supposed to be on the Locke line.

In short, he seems to be at the point where a study of Kant would be ready to launch him in his latter directive, but he is not all conscious of the change. When he wrote the ‚Friend' (1809—1810), he had become a Kantian. Therefore we must, I think, date his conversion later than I should have supposed, and assume that it was the study of Kant just after this letter was written, which brought about the change?"

Dieselbe Meinung bestätigt ein Brief von Southey noch zwei Jahre später, worin dieser, von Coleridges derzeitiger philosophischer Richtung sprechend, Kant ganz unerwähnt läßt. Dagegen erklärt er, daß Coleridge sich in die Trinitätslehre eingehend vertieft habe und nun zu religiösen und mystischen Problemen hinneige. Nachdem Hartley durch Berkeley verdrängt worden wäre, seien Spinoza und Plato gefolgt, und eben beschäftige er sich mit Jakob Böhme. Mit etwas bitterer Ironie meint Southey, Coleridge habe die Neigung, mit Systemen zu spielen, und jeder beliebige Unsinn diene ihm dazu, etwas Neues und Überraschendes vorzubringen[19]).

Dieses Urteil Southeys ist ebenso ungerecht wie falsch. Denn Coleridges Beschäftigung mit den verschiedenen Systemen entspringt einfach aus den Bedürfnissen seiner vielseitigen Natur; auch kann von einer Neigung, immer mit Neuem und Überraschendem hervorzutreten, kaum die Rede sein. Coleridges philosophische Studien waren durchaus ernsthaft und er gab sich ihnen mit der ihm eigenen Leidenschaftlichkeit hin, denn Philosophie und ihr Studium war für ihn eine naturgegebene Forderung seines Seins, seines Wesens. „The term philosophy defines itself as an affectionate reckoning after the truth. But truth is the correlative of being[20])." Denn Philosophie ist für ihn nicht eine Wissenschaft der Vernunft, oder der Moral, sie ist die Wissenschaft alles „Seins". Und wie Berkeley zu den letzten und endgültigen Erkenntnissen seines immateriellen Idealismus durch die Selbsterkenntnis gelangt, so betrachtet auch Coleridge als erste und einzige Forderung der Philosophie eben diese Erkenntnis des eigenen Ichs:

„The postulate of Philosophy, and at the same time the test of philosophic capacity, is not other than the heaven demanded:

‚Know yourself'.

And this at once practically and speculatively. For as philosophy

19) Southey an W. Taylor, 11. Juli 1803:
„Had Middleton been now at Norwich, it is possible that you might have seen Coleridge there, for Middleton called upon him in London. It has been his humour for some time to think, or rather to call, the Trinity a philosophical and most important Truth, and he is very much delighted with Middleton's Work on the subject. Fr. Sayers would not find him the warm Hartleyan that he has been; Hartley was ousted bei B e r k e l e y, Berkeley by Spinoza, and Spinoza by Plato. When I last saw him, Jakob Behmen had some chance of coming in. The truth is, that he plays with systems, and any nonsense will serve him for a text from which he can deduce something new and surprising."

20) Biogr. Liter. Chapt. XI., p. 66.

is neither of the reason or understanding only, nor merely a science of morals, but the science of being altogether."

Diese Wissenschaft des Seins, die Philosophie, sucht ihre Erkenntnisse auf verschiedenen Wegen. Coleridge folgt dem, den Berkeley in seiner immateriell-idealistischen Theorie angegeben hat, und erkennt als das wahrhaft Seiende die Welt des erkennenden Geistes. Wie weit er sich hierin an Berkeley anschließt, erklärt er selbst in der Biographia Literaria:

„To make myself intelligible, it will be sufficient briefly to observe:

1. The hypothesis of an external world exactly correspondent to the images or modification of our being, which alone we actually behold, is as thorough idealism as B e r k e l e y ' s, inasmuch as it equally perhaps removes all reality and immediateness of perception, and places us in a dream-world of phantoms and spectres, the inexplicable swarm and equivocal generation of motions in our own brains.

2. That this hypothesis neither involves the explanation, nor excludes the necessity of a mechanism and coadequate forces in the percipient, which of the more than magic touch of the impulse from without is to create anew for itself the correspondent object.

Diese Vorstellungen, Bilder, deren wirkliche Existenz allein gewiß ist, gewinnt der idealistische Philosoph aus intellektueller Anschauung. Coleridge, der Romantiker, gelangt zu philosophischen Erkenntnissen nicht durch die Tätigkeit des Intellekts allein, er erlebt sie zugleich in seinem aktiven Gefühl; deshalb erklärt er schon 1796 in dem oben erwähnten Briefe an Thelwall, daß er „selten fühle, ohne zu denken" und umgekehrt; daß also auch seine philosophischen Erkenntnisse aus der Tätigkeit seines Gefühls entspringen[21]). Aus der Aktivität von Verstand und Gefühl zugleich entstehen ihm die Bilder, Images, die allein wirkliche Existenz haben.

Obwohl Coleridge nach einem eingehenden Studium der deutschen Theorien sich selbst als Kantianer betrachtet und erklärt[22]) (zur Zeit der Herausgabe des „Friend" 1809), scheint er sich doch in den späteren Lehren, z. Zt. der Entstehung der Biographia Literaria, wieder mehr den Gedankengängen Berkeley's zuzuneigen, den er mit den Worten verteidigt:

21) „I feel strongly and I think strongly, but I seldom feel without thinking or think without feeling. My philosophical opinions are blended with or deduced from my feelings."

22) Brief von L. Stephen an E. H. Coleridge, s. o.

„. . . And Berkeley can boast an ancestory at least as venerable as Gassendi and Hobbes."

Die Ursache hiervon mag wohl darin liegen, daß die stark metaphysischen, ja mystischen Elemente Coleridges, in deren Spekulationen er sich in seiner späteren Zeit immer mehr vertieft, in den Gedankengängen Berkeleys einen gewissen Widerhall finden, während Kant sie ganz unbeantwortet läßt.

„And Immanuel Kant I assumely do value most highly; not, however, as a metaphysician, but as a logician[23])."

Und gerade metaphysische Spekulationen erwecken in diesen späteren Jahren in Coleridge immer neue Fragen, für die er Antworten und Erklärungen nicht zu finden imstande ist. Auch hierin fühlt er sich Berkeley nahe. In einem Tischgespräch vom 3. Januar 1823 wirft er das Thema der Geister auf:

„Define a vulgar ghost with reference to all that is called ghost-like. It is visibility without tangibility, which is also the definition of shadow. Therefore, a vulgar ghost and a shadow would be the same; because two different things cannot properly have the same definition. A visible substance, without susceptibility of impact, I maintain to be an absurdity. Unless there be an external substance, the bodily eye cannot see it; therefore, in all such cases, that which is supposed to be seen, is, in fact, n o t seen, but is an image of the brain. Eternal objects naturally produce sensation; but here, in truth, sensation produces, as it were, the external object.

In certain states of the nerves, however, I do believe, that the eye, although not consciously so directed, may by a slight convulsion, see a portion of the body, as if opposite to it. The part actually seen will by common association seem the whole; and the whole body will then constitute an external object, which explains many stories of persons seeing themselves lying dead. Bishop Berkeley once experienced this. . . . . Of course, if the vulgar ghost be really a shadow, there must be some substance of which it is the shadow. These visible and intangible shadows, without substance to cause them, are absurd."

Aus solchen Wirren, die aus den metaphysischen Elementen seines Wesens entstehen, findet Coleridge keine Lösung in den verschiedenen philosophischen Theorien, die er in sich aufgenommen hat. Sie alle scheinen ihm nur ein „Wirrsal von

23) Brief an John Taylor, Highgate, April 8. 1825.

Hypothesen"[24]) deren Lösung sie selbst nicht zu geben imstande sind. Nur eine Macht kennt er noch, deren Kraft er nun als letzte versucht, an die er sich klammert für den Rest seines Lebens, um in ihr alle Fragen, für die es keine Lösungen und Antworten zu geben scheint, beruhen zu lassen. Diese Macht ist das Christentum, das nicht eine Theorie oder gelehrte Spekulation ist, sondern das Leben[25]). In kindlicher Hingabe an diese Macht will er nun die Erkenntnisse empfangen, die er einst aus der Kraft eigener tätiger philosophischer Spekulation zu erlangen hoffte. Deshalb gibt er den Rat:

„Empfange, glaube göttliche Ideen, auf daß Du das Recht erlangest, sie zu verstehen. Der Glaube gehe dem Verständnis voran, auf daß das Verständnis der Lohn des Glaubens werde."

So hielt sich Coleridge gegen Ende seines Lebens an die Ergebnisse und Lösungen eines praktischen Christentums und weist den Erkenntnissen der verschiedenen Philosophien nur soweit Bedeutung und Wert zu, als sie jene Lösungen bestätigen. Daß die materialistische Philosophie auch jetzt für ihn ausscheidet, ist klar; denn diese Theorien können für keines der grundlegenden Erlebnisse und Erfahrungen eines solchen aktiven Christentums Antwort oder Lösung finden:

After the narrative of the creation of the earth and brute animals, Moses seems to pause and says:

„And God said, Let us make man in our image, after our likeness." And in the next chapter, he repeats the narrative. „And the Lord God formed man of the dust of the Ground, and breathed into his nostrils the breath of life;" and then he adds these words: „And man became a living soul". Materialism will never explain those last words[26]).

Aber auch die Ergebnisse idealistischer Philosophie scheinen den Forderungen dieses Christentums zu widersprechen und Coleridge beginnt nun — schon im Jahre 1822 — mit den ersten Angriffen gegen Kant, dessen kritische Methode man wohl festhalten müsse, nicht aber seine Resultate.

Das Resultat all dieser neuen Gedankenreihen gibt Coleridge in seinen „Aids to reflexion" 1825 wieder. Von rein philosophischer Spekulation sehen wir ihn sich ganz abwenden, immer aber bleibt sein Interesse rege für die philosophischen Ergebnisse, die sich

24) Siehe Brandl, S. T. Coleridge und die englische Romantik.
25) Aids to Reflexion.
26) Table Talk. 3. Januar 1823.

mit seinen jetzigen religiösen Forderungen decken. Und wieder sehen wir hier Coleridge sich mit Berkeley begegnen, der ja auch am Schluß seiner Theorien zur Theodicee geführt wird und zu der Folgerung, daß nicht die Erkenntnisse des menschlichen Geistes als das Letzte, Endliche anzusehen seien: denn zu den höchsten letzten Erkenntnissen gelange der Mensch nur durch den Glauben und im Glauben allein. Coleridge selbst erkennt die Übereinstimmung auch dieser letzten Folgerungen Berkeleys mit den letzten Erkenntnissen seines eigenen philosophischen Erlebnisses und es klingt wie ein Bekenntnis, wenn er schließlich sagt (23. Juli 1827):

„Berkeley kann nur mit einem einzigen Satze widerlegt werden, ebenso Spinoza. Erkennt man ihre Prämissen an, so sind die Folgerungen notwendig und unzerbrechlich[27]).“

So erlebt Coleridge am Ende seines Lebens, wie die Überzeugungen, von denen er einst ausgegangen war, sich einfügen in seine letzten religiösen Erkenntnisse und sie vervollkommnen.

„Es ist wunderbar, wie unendlich tiefer meine Ansichten jetzt sind, und wie viel klarer. Der Kreis schließt sich, die Idee schwenkt ein und wird zum Hausverstand.“

3. Shelley.

Shelley, der große Leser, beschäftigte sich von frühester Jugend an mit Philosophie. Schon in Oxford liest er Plato in der Übersetzung[1]) und vertieft er sich auch eingehend in die Philosophie Lockes. Aber er nennt sich in dieser Zeit einen Atheisten und Materialisten; als er 1811 während eines Aufenthalts in London Berkeleysche Gedankengänge kennen lernt, sehen wir ihn davon vollkommen unbeeinflußt[2]).

Anfang 1812 hält sich Shelley in Keswick auf, und sein dortiger Umgang mit Southey ist von großem Einfluß auf die Richtung seiner späteren Entwicklung geworden. Southey, der eine enge Verwandtschaft zwischen dem Wesen Shelleys und seinem eigenen zu erkennen glaubt und damit die Entwicklung, zu der diese Natur eigentlich drängt, weist ihn auf Berkeley hin. Er schreibt

27) Table Talk, Juli 23. 1827:
Berkeley can only be confuted or answered by one sentence. So it is with Spinoza. His premiss granted, the deduction is a chain of adamant.

1) Siehe Hogg, Life of Shelley.

2) Medwin, I, 154.

darüber an Grosvenor: „Hier in Keswick ist ein Mann, der auf mich wirkt wie mein eigener Geist. Er ist eben das, was ich 1794 war. Er heißt Shelley . . . zur Zeit neigt er zur pantheistischen Richtung und im Verlaufe einer Woche denke ich ihn als Berkeleyaner zu sehen, denn ich habe ihn auf einige Werke von diesem hingewiesen[3]).“ Shelleys eigene Äußerungen zeugen zunächst noch von keiner Beeinflussung durch Berkeley; zu überwältigend wirkt zunächst der Umgang mit Southey auf seine bisherigen Vorstellungen von Gott und Universum. Er schreibt darüber an Miß Hitchener am 2. Januar 1812: „Ich hatte neulich eine Unterredung mit Southey, die meine wahre Meinung von Gott geklärt hat. Er sagt, ich brauchte mich nicht einen Atheisten nennen, da ich in Wirklichkeit ja glaube, daß das Universum Gott sei: ich sagte ihm, daß ich glaube, daß „Gott“ eine andere Bezeichnung für „Universum“ sei. — Southey stimmt mit mir überein in meiner Idee von der Gottheit — als die Menge unendlichen Wissens. Ich, Sie und er sind Teile des unermeßlichen Ganzen. — Southey sagt, ich sei nicht Atheist, sondern Pantheist.“

Tatsächlich kennzeichnet Shelleys Werke der nächsten Zeit ein stark pantheistischer Zug, der erst in späteren Jahren sich zu einem Erlebnis der Gottheit im Sinne der idealistischen Philosophie entwickelt. Shelley ringt in einem ernsthaften und innigen Suchen nach einer Offenbarung der Gottheit, des letzten Wesens des Seins, und beschäftigt sich daher mit den verschiedensten philosophischen Systemen. Überall aber begegnet er Widersprüchen und findet in keiner von allen diesen Theorien eine Beantwortung seiner Fragen. Er spricht später über diese Zeit in seinem Essay on Life (1819): „Die absurden Ideen der Philosophie von Geist und Materie, ihre Konsequenzen auf dem Gebiet der Moral und ihr heftiger Dogmatismus in bezug auf den Ursprung aller Dinge hatten mich früh zum Materialismus geführt. Dieser Materialismus ist ein verlockendes System für junge hochfliegende Geister, denn er erlaubt seinen Anhängern, zu sprechen, ohne zu denken. Aber ich war unzufrieden mit dieser Art der Betrachtung der Dinge[4]).“ Shelley hatte also bald empfunden, daß die Theorien des materialistischen Systems nicht mit den Forderungen seines eigenen Wesens übereinstimmten; trotzdem nennt er sich lange Zeit einen Materialisten und

3) Letters of Southey, 4. 1. 1812.

4) Siehe Essay on Life, 1819.

Atheisten, für den nichts gilt als das, was menschliche Vernunft durch die äußeren Sinne erkennen und anerkennen kann[5]).

Noch ein halbes Jahr nach seinem Studium Berkeleys in Keswick spricht er mit einer ausgesprochenen Abneigung und Ablehnung von jeder idealistischen Philosophie und damit auch von der Berkeleys. In einem Brief an Godwin (29. Juli 1812) schreibt er: „Ich habe Berkeley gelesen und die Folgerungen seiner Argumente haben mich mehr als irgend etwas anderes überzeugt, daß Immaterialismus und andere Worte ähnlicher Bedeutung, die alle ihre Bestrebungen auf Negatives richten, aus dem Hochmut der Philosophen entstanden sind, um ihre eigene Unwissenheit vor anderen und vor sich selbst zu verbergen[6])."

Trotzdem sehen wir ihn 1813 wieder mit Berkeley beschäftigt. Harriett liest vor (April 1813) und „unter anderem auch einiges aus den Werken Bischof Berkeleys"[7]). Zu derselben Zeit etwa entsteht „Queen Mab" (1813), dessen Grundzug noch durchaus pantheistisch ist. Dieser Pantheismus, der sich nicht weniger lebhaft empfunden in „Alastor"[8]) (1815) und im „Essay on Christianity" findet, ist das Grunderlebnis Shelleys als Dichter und Mensch; auf ihn baut sich der Platonismus seiner späteren Jahre auf. Er findet seine letzte Erfüllung in der Idee der platonischen Liebe, die der Grundzug von Shelleys letzten und besten Gedichten ist.

Dieser Pantheismus bringt ihn auch den idealistischen Gedankengängen näher. Er erkennt einen umfassenden Geist in diesem Universum, der allen Dingen eben dieses Universums erst Leben und Zusammenhang gibt. Geist ist der Ursprung alles Seins; also wird auch alles wahrhaft Seiende nur im Geist erkannt,

---

5) Siehe Essay on Life und Necessity of Atheism: „The senses are the sources of all knowledge to the mind."

6) Letters of Shelley, ed. by Roger Ingpen, Bd. 1.

7) Siehe Dowden, Life of Shelley, I, p. 363.

8) Alastor 45:

„I wait thy breath, great Parent, that my strain
May modulate with murmurs of the air
And motions of the forests and the sea,
And voice of living beings, and woven hymns
Of night and day, and the deep heart of man."

Queen Mab:

„Let every seed that falls
In silent eloquence unfold its store
Of Argument: infinity within,
Infinity without belie creation."

9) Siehe English Studies. A Journal of English Letters and Philosophy. Shelley Centenary Number (1922), S. 130 ff.

hat allein im Geist wirkliche Existenz. Dieser Erkenntnis gibt Shelley Ausdruck mit folgenden Worten: „But let thought be considered as some peculiar substance which permeats and is the cause of the animation of living things." Und weiter in Speculations on Metaph.: „His (man's) own mind is all things to him . . . . it imports little to inquire whether thought be distinct from the objects of thoughts. The use of the words external and internal as applied to the establishment of this distinction is merely an affair of words[10])." — Diese Gedanken fügen sich vollkommen in die Theorien Berkeleyscher Philosophie ein; tatsächlich sehen wir Shelley auch 1817 sich wieder mit Berkeley beschäftigen[11]). Und er neigt nun immer deutlicher zu dessen immateriell-idealistischer Auffassung hin: „It is an axiom in mental philosophy that we can think of nothing which we have not perceived. — The most astonishing combination of poetry, the subtlest deductions of logics and mathematics are no other than combinations which their intellect makes of sensations according to its own laws[12])." Demselben Gedanken gibt er Ausdruck in „Laon and Cythna":

„Reason cannot know
What sense can neither feel
Nor thought conceive[13])".

Auch in der „Defense of Poetry" vertritt er diese Theorie Berkeleys: „Alle Dinge existieren, wie sie wahrgenommen werden, wenigstens in bezug auf den Wahrnehmenden. Der Geist ist sein eigener Schauplatz und kann aus sich einen Himmel zur Hölle oder eine Hölle zum Himmel machen." Und ebenso erklärt er in seinem „Essay on Life" (1819), hier fast im Wortlaut Berkeleys, daß nichts existiere, als was im Geiste wahrgenommen wird, — und ebenso wie es wahrgenommen wird: „I confess that I am one of those who am unable to refuse my assent to the conclusions of those philosophers who assert that nothing exists but as it is perceived[14])." Und nun erkennt Shelley auch, wie er dies, wenn auch unbewußt, von jeher seinem Wesen, seiner eigenen philosophischen Einstellung entsprechend empfunden hat. Er schreibt in einem Briefe an Leigh Hunt folgendermaßen:

---

10) Siehe Essay on a future state und Specul. on Metaph., Prose Works, II, p. 239.

11) Siehe Dowden, II, 167, Mary's Journal, 14. 12. 1817.

12) Ib.

13) Leon & Cythna, IX, 33.

14) Siehe Essay on Life.

„Als ich in Cumberland war, lieh ich mir von Southey einige Werke von Berkeley, und ich erinnere mich an einige Bleistiftnotizen darin, wahrscheinlich von Lloyd, die mir besonders einleuchtend schienen. Eine davon besonders überwältigte mich als die Bekräftigung einer Ansicht, von der ich damals bereits längst überzeugt war und auf der viele meiner Gedanken über die Ursache des Universums beruhten: „Der Geist (mind) kann nichts schaffen, er kann nur perzipieren[15])." Ob bei Lloyd in dieser Anmerkung ein Mißverständnis der Berkeleyschen Lehre vorliegt, ist nicht ersichtlich. Sicher aber trifft das nicht bei Shelley zu. Für ihn, der die Perzeptionen, Empfindungen des Geistes, als das allein wahrhaft Existierende betrachtet, ist ebenso wie für Berkeley die letzte Ursache dieser Erfahrungen nicht der menschliche, sondern ein höherer göttlicher Geist. In ihm sind alle diese Erscheinungen, Erfahrungen und Emotionen des Geistes verbunden. Die Rede Ahasvers in „Hellas" (1821) ist ein Bekenntnis zu dieser Berkeleyschen Theorie:

„Mistake me not! All is contained in each . . . Thought
Alone and its quick elements, Will, Passion
Reason, Imagination, cannot die;
They are, what that which they regard appears,
The stuff whence mutability can weave
All that it has dominion over, worlds, worms,
Empires and Superstitions. What has thought
To do with time or place or circumstance?"[16])

Shelleys Idealismus, der sich hier noch vollkommen den Berkeleyschen Theorien anschließt, wird in späteren Jahren immer mehr von Platonischen Ideen beeinflußt. Berkeleysche und platonische Elemente verbinden sich, und es ist oft nicht leicht zu unterscheiden, welcher von diesen beiden Einflüssen stärker ist. So deckt sich der in der „Sensitive Plant" ausgesprochene Gedanke, daß, da ja die Wirklichkeit nur eine Welt des Geistes ist, auch der Tod nichts äußerlich Reales ist und bedeutet, ebenso mit Platos wie mit Berkeleys Gedankengängen:

„In this life
Of error, ignorance and strife
Where nothing i s, but al things s e e m
And we the shadow of the dream"[17]).

15) Siehe Briefe an L. H., 27. 9. 1819.
16) Hellas, 792 ff.
17) Sensitive Plant.

Als letzte Ursache dieser Welt des menschlichen Geistes erkennt Berkeley ebenso wie Plato einen umfassenden Geist, in dem alles geklärt und verbunden beruht. Für Plato verbindet sich die Vorstellung dieses Geistes mit der Idee der umfassenden Liebe und an diese Idee der platonischen Liebe schließt sich auch Shelley an:

„Great Spirit, deepest Love,
Which rulest and doest move all things
Which live and are"[18]).

Dieser Geist der Liebe ist das Licht, in dem das Universum strahlt:

„The light to smile kindles the universe,
That beauty in which all things work and move,
Which through the web of being, blindly wove,
By man and beast, and earth, and air, and sea,
Burns bright or dim, as each are mirrors of
The fire for which all thurst".

In dem Gefühl dieser Liebe liegt das letzte unendliche Erlebnis für Shelley: „Thou art the wine whose drunkenness is all we can desire, o Love!"

Wie weit Shelley durch die Kenntnis und Annahme des Berkeleyschen immaterialistischen Idealismus dem Platos nahegebracht worden ist, ist kaum zu entscheiden. Doch muß man annehmen, daß Shelley gerade durch den Hinweis Berkeleys auf Plato zum tieferen Verständnis von dessen Philosophie eindrang und so schließlich gegen das Ende seines Lebens aus einem „Berkeleyaner" zu einem Anhänger der platonischen Philosophie wurde[19]).

4. Southey, Leigh Hunt, de Quincey, Wordsworth, Byron.

Für Blake, Coleridge und Shelley war die unbedingte Annahme und Vertiefung in die Philosophie eines immateriellen Idealismus die naturgegebene Forderung ihres ausgesprochen romantischen Wesens; erst durch die idealistische Grundlage konnte dieses zu seiner vollen Entfaltung und letzten Erfüllung gelangen.

Nicht ganz so unbedingt verschmilzt Southeys Bekenntnis zum Idealismus mit seinem Wesen als Mensch und Dichter. Seine Er-

18) Ode to Naples.
19) Shelley bemerkt zu Trelawny: „I am content to see no farther into futurity than Plato and Bacon. My mind is tranquil: I have no fears and some hopes. In our present gross material state our faculties are closed; when death removes our clay coverings, the mystery will be solved."

4*

kenntnisse auf dem Gebiet der Philosophie, der idealistischen Philosophie, bleiben Erkenntnisse und werden nicht zum romantisch-mystischen oder pantheistischen Erlebnis. Auch er kennt und schätzt Berkeley und beobachtet aus nächster Nähe dessen Wirkung auf Coleridge und Shelley[1]). Wann er zuerst Berkeleys Gedankengänge kennen lernte, ist ziemlich genau festzustellen aus zwei Briefen, einem aus dem Jahre 1812 und einem anderen vom Jahre 1826. Der erste ist der oben erwähnte Brief an Grosvenor[2]), in dem er diesem Shelleys Anwesenheit berichtet und sagt, daß dieser auf ihn wie sein eigener Geist wirke, denn er sei eben das, was er, Southey, 1794 gewesen sei. Er glaubt deshalb auch Shelleys Entwicklung vorauszusehen und meint weiter, in einer Woche werde er wohl Berkeleyaner sein. Nach dieser Bemerkung könnte man annehmen, daß Southey 1794 vielleicht selbst nach ähnlichen Verwirrungen der Anschauungen, wie er sie bei Shelley erkennt, durch das Studium Berkeleys zu einer Lösung (im Sinne des Idealismus) gekommen sei. Indessen scheinen doch die Gedanken Berkeleys bei diesem ersten Studium seines Systems, etwa 1794, auf Southey noch keine nachhaltige, bestimmende Wirkung ausgeübt zu haben, wie aus einem Brief Southeys an Miss Barker vom 30. April 1820 hervorgeht: „Ich las", schreibt er hier, „Berkeleys Abhandlung vor mehr als 30 Jahren. Es ist eines jener Bücher, die so vieles beweisen und darlegen, daß man sicher ist, es kann nicht alles wahr sein, und deshalb unsicher wird, was nun überhaupt wahr ist, — indessen habe ich die Überzeugung daraus gewonnen, daß Teerwasser jedenfalls für etwas gut sein muß"[3]).

Zu dieser mehr oberflächlichen, ins Scherzhafte gehenden Bemerkung steht im Gegensatz ein Brief vom Jahr 1829, der deutlich zeigt, daß Southey sich in diesen Jahren nochmals eingehender mit den Berkeleyschen Theorien beschäftigt und sie schließlich als Grundlage seiner religiösen Anschauungen betrachtet: „Nun möchte ich wünschen und bitte ich Sie dringend, Berkeleys ‚Minute Philosopher' zu lesen. Ich möchte, daß Sie den religiösen Glauben kennen lernen, dem Wordsworth und ich huldigen und den wir beide — ich bin sicher, daß Sie dies in meinem Falle wissen und in seinem nicht bezweifeln werden — aus keinerlei irdischen Rücksichten bekennen würden, wenn wir nicht wüßten, daß er

2) Siehe Kapitel 3.

3) Siehe Letters of Southey, 30. April 1826.

ebenso vernünftig wie wünschenswert ist, und in seinen historischen Grundlagen verfechtbar wie nur irgendeine menschliche Erkenntnis. Er ist für uns in seinem Leben und Geist die einzige göttliche Philosophie, die Vollendung der Weisheit, in welcher, und in welcher a l l e i n ‚Verstand und Herz beruhen können'[4])".

So ist auch bei Southey eine Beeinflussung durch Berkeleys Idealismus, besonders aber durch seine Theodicee deutlich zu erkennen.

Unbedeutender ist die Wirkung Berkeleys auf Leigh Hunt und De Quincey. Beide kennen ihn und sind vertraut mit seiner idealistischen Theorie, die in großen Zügen ja auch die ihre ist. Im übrigen sind sie beide stark rezeptive Naturen, die alles, was ihrer eigenen Gedankenrichtung nicht allzu fern liegt, aufnehmen, ohne indessen von ihrem eigenen Wesen vollkommen Besitz ergreifen zu lassen. So sagt Leigh Hunt: „Ich habe alles gelesen, was lesenwert war, altes und neues, vor allem Dichtungen und Philosophie und Naturgeschichte — und ich bewundere und liebe alle warmherzigen, ernsthaften, empfindungsfähigen Menschen, welcher Überzeugung sie auch dienen mögen. So den bewundernswürdigen Berkeley . . .[5]).

De Quinceys Interesse für alle Gebiete der Geistesgeschichte ist nicht geringer — und ganz besonders stark für Philosophie. Eingehende Beschäftigung mit Kantschem und platonischem Idealismus läßt eine genauere Kenntnis auch der Berkeleyschen Theorien erwarten. Trotzdem finden sich in seinen Werken nur zwei Äußerungen über Berkeley. Die erste, die Bezug nimmt auf dessen Einwirkung auf Coleridge, läßt eine Anerkennung seiner Theorie durchblicken, doch ist De Quinceys Verhalten ziemlich objektiv[6]). Noch einmal erwähnt er Berkeley, in der Erzählung der Geschichte von dessen Besuch bei Malebranche im Jahre 1713 in Paris: „Malebranche, it will give you pleasure to hear, was murdered. The man who murdered him, is well known: it was Bishop Berkeley".

4) Southeys Life and Correspondence, Bd. 6. (Anmerkung hierzu sagt: Southey schreibt noch einmal zu einer späteren Zeit an denselben Freund: „Ich bitte Sie nochmals inständig, lesen Sie Berkeleys ‚Minute Philosopher'."

5) L. H., Autobiography, 1860, p. 435.

6) Siehe De Quinceys Collected Writings, vol. 2, Literary Reminiscences.

Eine von den übrigen Romantikern auffallend abweichende Stellung gegenüber idealistischer Philosophie, wie philosophischen Problemen überhaupt, nehmen Wordsworth und Byron ein — beide aus verschiedenen Gründen.

Wordsworths Philosophie liegt in seiner religiös gestimmten Naturbeseelung, in seinem pantheistischen Erlebnis, dessen Bekenntnis er am ergreifendsten in „Tintern Abbey" wiedergibt:

„And I have felt
A presence that disturbs me with the joy
Of elevated thoughts; a sense sublime
Of something far more deeply interfused
Whose dwelling is the light of setting suns,
And the round ocean and the living air,
And the blue sky, and in the mind of men:
A motion and a spirit, that impells
All thinking things, all objects of all thought,
And rolls through all things".

In diesem Pantheismus von Wordsworth vereinigen sich Idealismus und Naturalismus. Doch ist diese Art der Weltauffassung bei Wordsworth nicht als die Entwicklung einer ringenden Seele, die durch die Hilfsmittel philosophischer Erkenntnisse zu einer solchen Lösung kommt, zu betrachten. Seine pantheistische Dichtung ist die poetische Form eines durchaus individuellen Erlebnisses, das in seinem religiös abgestimmten Gemüt sich während seines ganzen Lebens in den Grundzügen auf immer gleiche Weise äußert. Wordsworths Philosophie ist in seiner Naturauffassung enthalten, ist seine Naturauffassung selbst. Bei einer solch festumgrenzten abgeschlossenen Persönlichkeit ist es kaum erstaunlich, daß sie sich jeder rein philosophischen Theorie gegenüber gleichgültig, ja interesselos verhält und von einer merklichen Beeinflussung von irgendeiner Seite her kaum zu sprechen ist. Auch den Theorien Berkeleys, die Wordsworth durch Coleridge während ihrer gemeinsamen Zeit[7]) kennenlernt, bringt er kein tieferes Interesse entgegen. Wordsworth verhält sich dem „Berkeleyanismus" gegenüber nicht anders als allen anderen philosophischen Systemen.

Byrons ebenso ablehnende Stellungnahme zu Berkeley und zur idealistischen Philosophie überhaupt hat andere Gründe. Donners Kritik Byrons als „eines ganz und gar unphilosophischen Kopfes"[8]) ist vielleicht etwas scharf, deckt sich aber im Grundgedanken mit Goethes Bemerkung zu Eckermann: „Lord Byron ist nur groß, wenn er dichtet; sobald er reflektiert, ist er ein Kind".

Tatsächlich ist Byron fast unfähig, sich in die Reflexionen fremder Gedankengänge einzuleben; dies mag zum Teil einer gewissen persönlichen wie künstlerischen Egozentrizität entspringen, die ihn nur geringes Interesse für fremde Ideenkreise empfinden läßt. So hat er sich auch nie eingehender mit Philosophie beschäftigt. Die Kenntnis von Berkeleys idealistischen Theorien mag er aus zweiter Hand bekommen haben, und damit vielleicht schon in einer mißverstandenen Überlieferung. Jedenfalls zeugt die einzige Erwähnung Berkeleys, die sich bei Byron findet, von einer vollkommenen Verkennung von dessen Gedankengängen („Don Juan" Canto 11, Vers 1 ff.):

„When Bishop Berkeley said, ‚there was no matter',
And proved it — 't was no matter what he said:
They say his system 't is in vain to batter,
Too subtle for the airiest human head;
And yet who can believe it? I would shatter
Gladly all matters down to stone or lead,
Or adamant, to find the world a spirit,
And wear my head, denying that I wear it".

Byron ist wohl nur in beschränktem Maße als Romantiker anzusehen, und so bildet auch die idealistische Philosophie nicht in der Weise die Grundlage seiner Dichtungen, wie dies bei Blake, Coleridge und Shelley der Fall ist.

7) Siehe Wordsworth Brief vom Jahre 1797.
8) Siehe Lord Byrons Weltanschauung, von J. O. E. Donner, 1897.

Literatur

Rudolf Metz. G. Berkeley, Leben und Lehre, Stuttgart 1925.
Donald McFee. Berkeley's neue Theorie des Sehens und ihre Weiterentwicklung, Diss., Zürich 1895.
Works of Berkeley. Ed. by A. Campbell Fraser, 4 vols, Oxford 1901.
Erich Cassirer. Berkeleys System, Ein Beitrag zur Geschichte und Systematik des Idealismus, Gießen 1914.
M. L. Carrau. La philosophie réligieuse de Berkeley, Paris 1886.
Käte Tischendorf. Berkeley als Ethiker, Diss., Jena 1913.
F. Überweg. Kritik der Berkeleyschen Lehre.
Leslie Stephen. History of the English Thought in the 18th Century, London 1902.
Samuel Bailey. Review of Berkeley's Theory of Vision, London 1842.
J. S. Mill. Dissertations and Discursions political, philosophical and historical, London 1873.
Thomas Abott. Light and Touch, London 1864.
A. C. Armstrong. The development of Berkeley's Theism. Arch. für Gesch. der Philosophie, Bd. 32, 1920.
G. A. Johnston. The development of Berkeley's ethical Theory. Philosophical Review, Bd. 24, 1915.
J. E. Erdmann. Grundriß der Geschichte der Philosophie, Berlin 1895.
Kuno Fischer. Geschichte der neueren Philosophie, Bd. 10, Heidelberg 1904.
L. Stephen. Alexander Pope, London 1909.
David Hume. An Enquiry concerning the Human Understanding.
David Hume. Dialogues concerning natural religion, Edinburgh 1907.
Oliver Elton. A Survey of English Literature 1780—1830, London 1912.
Horace Walpole. Works 1825, Bd. II.
Earl of Chesterfield. Letters, ed. by John Bradshaw, London 1905.
Alexander Dyce. Memoirs of Beattie, Edinburgh 1831.
Sir William Forbes. Account of the life and writings of James Beattie, 2 vols, 1831.
J. Beattie. Essay über die Natur . . ., 1776.
A. Bower. Account of the life of J. Beattie, London 1804.
Th. Reid. On the intellectual powers of man, 1785.
Th. Reid. Inquiry into the human mind, London 1764.
Priestley. An examination of Reids Inquiry of Berkeley's Theory, London 1774.
Thomas Gray. Letters, Bd. I, ed. Towey, London 1907.
Alexander Pope. Works, ed. Elwin and Courthope, 1871 ff.

James Oswald. An Appeal to Common Sense in Behalf of Religion, London 1770.
F. Strich. Klassik und Romantik, München 1924.
F. Hegel. Philosophische Werke, Bd. 10, Berlin 1835.
F. W. Schelling. System des Transzendentalen Idealismus, Tübingen 1800.
F. W. Stokoe. German Influence in the English Romantic Period, Cambridge 1926.
J. Böhme. Theosophische Werke, Amsterdam 1682.
Novalis. Fragmente über Ethisches, Philosophisches und Wissenschaftliches, Jena 1907.
M. Deutschbein. Vom Wesen des Romantischen, Cöthen 1921.
Schleiermacher. Reden vom Wesen der Religion, Braunschweig 1877.
M. Wundt. Plotin und die Romantik, 1914.
J. Petersen. Wesensbestimmung der deutschen Romantik, Leipzig 1926.
Brandes. Der Naturalismus in England, übers. v. Strodtmann, Berlin 1894.
Nikolai Hartmann. Die Philosophie des deutschen Idealismus, Berlin 1923.
William Blake. Poetical Works, ed. by J. Ellis, London 1906. The writings of W. Blake, ed. by Geoffrey Keynes, London 1925.
K. Müller. William Blake als Vorläufer der englischen Romantik, Diss., Marburg 1922.
Helene Richter. William Blake, Straßburg 1906.
Alexander Gilchrist. Life of Blake, 2 vols, London 1906.
S. Foster Damon. William Blake, His Philosophy and Symbols. New York. 1924.
P. Berger. William Blake, Poet and Mystic, London 1914.
J. Ellis. The Real Blake, London 1907.
A. Symons. William Blake, London 1907.
B. Fehr. Die englische Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts, Berlin-Neubabelsberg 1921.
S. T. Coleridge. Letters, ed. by E. H. Coleridge, 2 vols, London 1895.
S. T. Coleridge. Confessions of an inquiring Spirit.
S. T. Coleridge. Biographia Literaria, London 1910.
S. T. Coleridge. Poetical Works, London 1912.
S. T. Coleridge. Aids to Reflexion, Edinburg 1905.
S. T. Coleridge. Biographia Epistolaris, ed. Turnbull, London 1911.
S. T. Coleridge. Table Talks and Omniana, ed. Ashe, London 1884.
S. T. Coleridge. Anima Poetae, London 1895.
S. T. Coleridge. The Friend, London 1866.
Felicitas Kolde. Coleridges Gedanken zur Religionsphilosophie, Diss., Leipzig 1921.
A. Brandl. S. T. Coleridge und die englische Romantik, Straßburg 1886.
H. D. Traill. Coleridge, London 1909.
J. W. Campbell. S. T. Coleridge, A Narrative of the events of his life, London 1894.
Helene Richter. Die philosophische Weltanschauung von S. T. Coleridge und ihr Verhältnis zur deutschen Philosophie. In: Anglia, Bd. 44.
J. Aynard. Coleridge, La vie d' un poète, Paris 1914.
A. Brandl. Coleridges Notizbuch aus den Jahren 1795—98. In: Arch. f. d. Studium der neuen Sprachen, Bd. 97.

Charles and Mary Lamb. Letters, London 1888.
Charles Lamb. Works, London 1886.
William Knight. Coleridge and Wordsworth in the West Countrey, Their Friendship, Works and Surrounding, London 1913.
Shelley. Poetical Works, ed. by Thomas Hutchinson, Oxford 1909. Prose Works, ed. by Stephen, 2 vols, London 1897.
Hogg. Life of Shelley, London 1906.
Helene Richter. Shelley, Weimar 1898.
Helene Richter. Zu Shelleys philosophischer Weltanschauung, in: Englische Studien, Bd. 30.
Th. Medwin: Life of Shelley, London 1913.
Dowden. The Life of P. B. Shelley, London 1896.
J. A. Symonds. Shelley, London 1887.
Sophie Bernthsen. Der Spinozismus in Shelleys Weltanschauung, Heidelberg 1900.
English Studies. A Journal of English Letters and Philology ed. by E. Kruisinga. Shelley Centenary Number, 1922.
Dowden. Southey, London 1888.
J. A. Symonds. Southey und Wordsworth (English Men of Letters), London 1887.
Ch. A. Herford. The Age of Wordsworth, London 1911.
F. H. Pughe. Studien über Byron und Wordsworth, Angl. Forschungen, Heft 8, 1902.
R. Southey. His Life and Correspondence, ed. by his Son, 6. vols, London 1850.
Thomas de Quincey. The collected writings of, Edinburg 1889.
William Wordsworth. His Life, Works, and Influence, by J. Harper, London 1923.
J. O. E. Donner. Byrons Weltanschauung, Helsingfors 1897.
Byron. The complete poetical Works, ed. by E. H. Coleridge, Oxford 1912.

Lebenslauf

Ich, Ilse Pfannenberg, geb. Brunotte, bin geboren am 24. Oktober 1905 in München als älteste Tochter des Kaufmanns Friedrich Brunotte. Von 1910—1913 besuchte ich das Lyzeum in Lankwitz bei Berlin, dann die Töchterschule in München und das Internat des A. B. von Stettenschen Instituts in Augsburg. Im Herbst 1918 trat ich in das humanistische Mädchengymnasium zu Karlsruhe ein, aus dem ich am 5. April 1924 nach bestandener Reifeprüfung entlassen wurde. Im Sommersemester 1925 wurde ich an der Universität München immatrikuliert und hörte dort in 4 Semestern Vorlesungen der Herren Professoren Gallinger, von Kraus, Oncken, Strich, Wörner, Buchner, Förster, Günther, Pfänder, Borcherdt, Doeberl, Simon, Voßler, Hauttmann, Wells und Vincenti. Im Wintersemester 1926/27 wurde ich an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg in Baden immatrikuliert und hörte dort in 3 Semestern Vorlesungen der Herren Professoren Brie, Wilhelm, Ritter, Heiß, Witkop. Hier beendigte ich meine Studien und legte am 6. Juli 1929 meine Doktorprüfung ab.